

Козловський Віктор

## Моделі реконструкції кантівської антропології

*Здійснено спробу на матеріалі різноманітних кантівських текстів – у тому числі його рефлексій та лекцій з фізичної географії, антропології, метафізики та раціональної теології – показати широкий спектр кантівських підходів до дослідження природи людини. В результаті аналізу кантівських текстів ми реконструювали і можемо запропонувати ряд концептуальних моделей його антропології.*

Мабуть, важно уявити європейську історію останніх двохсот років без кантівської філософії. Якщо це твердження когось може видатися надто перебільшеним, то нашу тезу ми готові викласти таким чином: інтелектуальна історія людства без Канта виглядала б зовсім іншою. Бо, справді, важко віднайти і навести вагомі аргументи, що дали змогу поставити під сумнів вплив кантівської думки на значні ділянки світової культури, навіть ті, що за своїми формальними ознаками начебто і не пов'язані з кьонігсберзьким мудрецем, його філософуванням. Але чи можливо плідно розмірковувати про сучасне мистецтво, політику, релігію, науку чи людину, її свободу, гідність і мораль, не беручи до уваги, не залучаючи кантівських філософських аргументів? Наразі відповідь є цілком очевидною. Глибина і масштаб кантівської рефлексії такі продуктивні і дієві, що, мабуть, є всі підстави твердити, – незважаючи на грандіозні зміни і здобутки філософської думки після Канта, саме його ідеї рішуче розгорнули, змінили наше сприйняття світу, людини та історії. Відтак кантівський творчий доробок зовсім не нагадує артефакту минулого, який доцільно віднести до архіву чи то до якогось, можливо, навіть вишуканого і вельми багатого музейного зібрання інтелектуальних скарбів з метою його збереження як якоїсь коштовності, якою дозволяється насолоджуватися, інколи вивчати і досліджувати, але не користуватись, бо в музеї ця коштовність має вже зовсім інший сенс, вона переміщена на інший рівень сприйняття й оцінки – у неї статус музейного

експоната, який уже не має жодного відношення до нашого реального життя.

Кант започаткував зовсім іншу ситуацію, яка виглядає таким чином – незважаючи на дистанцію, що розділяє нас, а це вже кілька епох, періодів європейської історії, упродовж яких багато що докорінно змінилося – людські вподобання, політична і духовна мапа світу, – Кант, попри все, залишається нашим сучасником. І в цьому сенсі вивчення його спадщини є не лише свідченням нашої поваги до славного минулого європейської філософії, а й відповіддю на духовні запити нашого сьогодення. Тому, рухаючись у силовому полі його ідей і способу філософування, ми дійсно долучаємося до цілком сучасного інтелектуального дискурсу. Кантівське філософування може допомогти у наших пошуках відповідей на ті питання, що нас хвилюють, і при цьому можемо бути певні, що ці відповіді будуть далеко не тривіальними. Відтак нам видається зовсім не випадковим, що коли ми хочемо розібратися зі складними і доволі заплутаними питаннями – що (чи хто) є людина; яка її природа; чи існують надійні методи її пізнання, – ми звертаємося до кантівської думки, його антропології.

### **Зауваги щодо джерел для вивчення кантівської антропології**

Діапазон творчих пошуків Канта завжди вражав дослідників своєю дисциплінарною і тематичною широтою і глибиною аналізу. Спочатку як доцент, а з часом і професор кьонігсберзького університету він досить успішно читав лекції майже з усіх університетських дисциплін, що викладалися на філософському факультеті. Його численні нотатки, рукописи і листи свідчать про те, що обшир цих курсів, їх тематична і дисциплінарна різноплановість (а це, крім власне філософських предметів, були також курси з математики, фізики і хімії) потребували від нього систематичної підготовки, вивчення й осмислення найрізноманітнішого наукового матеріалу. І це цілком зрозуміло, бо без такої постійної самопідготовки, опрацювання нових наукових джерел він не міг би з успіхом викладати упродовж сорока років. Як свідчать матеріали, що увійшли до складу сучасного, найбільш повного зібрання його творів, інтенсивність і обшир його досліджень, їх глибина й універсальність свідчать про його

виняткову зосередженість і творчу активність, які він зберігав до кінця свого життя<sup>1</sup>.

Однак викладацька діяльність хоча й була важливою, але все ж таки лише частиною його інтелектуального життя. Виняткове значення для становлення кантівської думки мали його наукові пошуки, які рухалися значною мірою у колі тих проблем, що перебували у центрі уваги тогочасної європейської науки, активно обговорювалися й дискутувалися представниками різних наукових і філософських течій. Кант завжди жваво реагував на ці проблеми, не залишаючи їх поза своєю увагою. Якщо коротко, побіжно окреслити наукові й філософські інтереси, що перебували в центрі уваги ще на початку його наукової і викладацької діяльності, то це насамперед питання про походження світу та утворення Сонячної системи, атомістики, сутності життя, впливу геологічних і фізико-хімічних процесів на трансформацію Землі.

Не менш важливими для молодого вченого були також філософські питання про природу метафізики, її логіко-концептуальні засади, зв'язок метафізики з емпіричними наукам. Як викладача і дослідника Канта цікавили питання можливості застосування методології природничих наук для пізнання людини, її природи. Зокрема Кант намагався з'ясувати й окреслити можливості емпіричної психології як науки про людину. І це далеко не повний перелік тематики, що її плідно досліджував філософ.

Зазвичай до найважливіших кантівських філософських здобутків зараховують три «Критики», «Основоположення метафізики звичаєвості», «Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука», а також оприлюднений значно пізніше, вже у ХХ ст., великий манускрипт «*Opus postumum*». Крім систематичних праць, у яких Кант потужно репрезентував свою трансцендентальну філософію з усіма її

<sup>1</sup> Див.: Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. (Скорочена назва: Akademie-Ausgabe «Kant's gesammelte Schriften»). Далі при посиланні на це видання ми будемо користуватися загальною назвою пагінацією, а саме: Kant: AA, том, сторінка. Усе подальше цитування кантівських творів як українською, так і російською мовами ми обов'язково будемо перевіряти за цим виданням і в разі потреби вносити зміни). Це найавторитетніше академічне видання розпочато ще 1900 р. і триває дотепер. На сьогодні вийшло майже 29 томів (крім 26). Переважна більшість томів (23) цього видання репрезентована також в електронній версії, яка підготовлена Інститутом комунікації та фонетики Боннського університету.

відгалуженнями, до переліку його досягнень маємо зарахувати низку менших за обсягом праць, у яких досліджується широке коло питань з історії, права, природознавства, релігії й антропології.

Відомо, що питання про людину, її розум, свободу і моральність завжди цікавили Канта. Тому цілком зрозуміло, що висвітленню цих питань він завжди надавав особливого значення. Зважаючи на це, ми маємо у своєму розпорядженні значну кількість кантівських джерел (як ним оприлюднених, так і рукописних), в яких розглядаються антропологічні питання. І ці джерела досить різнопланові як за своїм змістом, структурою, так і за часом свого входження у науковий обіг <sup>2</sup>. Це зумовлює потребу розширення кола джерел, які дотичні до антропологічної тематики, хоча зазвичай їх зараховують до інших розділів кантівської філософії. Відтак очевидно, що вивчення кантівського антропологічного дискурсу неможливо обмежувати добре відомою «Антропологією під прагматичним кутом зору» (1798). До цього переліку потрібно долучити також статті, лекційні матеріали, нотатки і листи, в яких ми зустрічаємо напрочуд оригінальні й продуктивні кантівські думки стосовно людини, її дослідження і взагалі можливостей і меж антропологічної науки. У цьому контексті важливе значення мають його «Лекції з антропології», що вийшли друком нещодавно (1997 р.) у складі академічного видання кантівських текстів. Принципове значення, причому з багатьох антропологічних питань, мають також тексти: «Релігія в межах тільки розуму» (1793), «Ідея загальної історії у всесвітньо-громадянському плані» (1784), «Відповідь на питання: що таке Просвітництво» (1784), дві рецензії на велику працю Й. Гердера «Ідеї до філософії історії людства» (1785) та, безперечно, всі три знаменитих «Критики». Україн важливі антропологічні ідеї, причому стосовно різних сюжетів, містяться у статтях: «Про фізичне розрізнення тварини і лю-

<sup>2</sup> Це стосується матеріалів його лекцій і так званих рефлексій і нотаток, які мають величезний тематичний діапазон. Щодо антропологічної тематики і всього того, що так чи інакше пов'язано з нею, то потрібно звертатися до відповідних томів академічного видання (AA) «Kant's Gesammelte Schriften». Зокрема, антропологічні матеріали (зібрання нотаток, фрагментів, коментарів, а також лекційних курсів) знаходяться у таких томах: XIV: *Mathematik – Physik und Chemie – Physische Geographie*; XV: *Anthropologie*; XVII–XVIII: *Metaphysik*; XIX: *Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie*; XXI–XXII: *Opus Postumum*; XXV: *Vorlesungen über Anthropologie*; XXVIII: *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*.

дини» (1771), «Про різні людські раси» (1775), «Визначення поняття людської раси» (1785), «Про застосування телеологічних принципів у філософії» (1788), «Метафізика звичаїв» (1797), а також у проспектах і програмах курсів, які Кант регулярно оприлюднював. Значне, інколи навіть вирішальне, «антропологічне навантаження» мають кантівські тексти, надруковані уже в кінці життя філософа, у підготовці яких брали участь сторонні особи. Це останні прижиттєві роботи Канта, що виникли на основі матеріалів його лекцій, упорядковані не ним, а його друзями і шанувальниками. Маємо на увазі «Логіку» (1800), «Фізичну географію» (1802) і «Педагогіку» (1803)<sup>3</sup>. Попри певні перестороги фахівців стосовно автентичності цих текстів (причому це стосується усіх трьох підручників), вони все-таки дають можливість більш виразно зрозуміти деякі особливості руху кантівських антропологічних ідей і концептів.

## Яку антропологію створив Кант?

Постає питання – яку, власне, антропологічну доктрину створив Кант? Це питання виглядає риторичним з огляду на те, що Кант сам оприлюднив чималу книжку з антропологічної проблематики. Тому для багатьох дослідників це питання очевидне, бо начебто ми маємо на нього пряму відповідь самого Канта – антропологія може і повинна існувати на емпіричних засадах. Але крім украй важливого питання – яким чином ми повинні розуміти ці засади, їхній обшир і зміст, існує ще одне, не менш принципове питання – чи відповідає букві і духу трансцендентальної філософії антропологічне вчення про людину, створене на таких емпіричних засадах? Чи мають під собою підстави твердження, що кантівський геній започаткував кілька варіантів антропології, які між собою досить погано узгоджуються? З іншого боку, чи передбачає кантівська позиція можливість редукції різних варіантів вчення про людину до якоїсь «єдино правильної» теорії людської природи? Ці питання потребують

<sup>3</sup> Зауважимо, що останні три праці були підготовлені до друку друзями і шанувальниками філософа за матеріалами його лекцій. Це дало певні підстави фахівцям висловлювати сумніви щодо їх відповідності кантівським думкам і підходам, а відтак, радити користуватися цими текстами вельми обережно, пам'ятаючи їх компілятивний характер (складені на основі різних студентських конспектів і авторських нотаток). Звичайно, безоглядно дотримуватися цих пересторог неможливо, бо тоді потрібно поставити під сумнів відомий фрагмент «Логіки», у якому йдеться про знамените четверте антропологічне питання.

ґрунтового аналізу з метою більш повного розкриття так званого антропологічного повороту, що начебто відбувся в останні роки його життя. Якщо такий поворот відбувся, то що він означає для кантівської критичної філософії?

Таким чином, основну мету нашого дослідження ми вбачаємо в тому, щоб на підставі вивчення різних кантівських текстів відповісти на питання – чи вдалося Канту створити *єдине* антропологічне вчення? Чи, можливо, Кант не спромігся або не бажав репрезентувати своє розуміння людини у вигляді єдиної концептуальної побудови? А може, характер і напрям кантівської критичної філософії не передбачав такої можливості?

Складність цих питань потребує поглибленого вивчення широкого кола різноманітних кантівських джерел, що вимагає від дослідника значних зусиль. Наші розробки цієї теми, які ми здійснюємо протягом тривалого часу, дають змогу запропонувати кілька концептуальних моделей задля розкриття кантівського антропологічного дискурсу, який, на нашу думку, значно ширший і вагоміший, ніж це зазвичай здається <sup>4</sup>. Ми усвідомлюємо, що обшир нашого завдання вимагає значно ґрунтовнішого дослідження, ніж те, що ми можемо запропонувати в рамках однієї статті. Однак це лише перший крок у напрямі з'ясування масштабу і глибини кантівських антропологічних ідей, їхнього зв'язку з основною проблематикою його філософії, особливо з етичним вченням, а також поглядами філософа на право, історію та релігію <sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Про можливість і доцільність застосування «моделей» як способу аналізу кантівських ідей див.: *Frierson P. R. Kant's Empirical Account of Human Action // Philosophers' Imprint. – 2005. – V. 5, No. 7* (Автор вважає за можливе вести мову про наявність якихось загальних моделей, що їх начебто витворив сам Кант. Наша мета є більш поміркованою: по можливості хоча б окреслити антропологічний дискурс Канта за допомогою певних моделей, які потрібно розглядати як деякі конструктивні засоби, створені нами для більш об'ємного висвітлення питання про витоків особливості кантівської антропології. В основному моделі, які ми запропонуємо, ґрунтуються на кантівських розрізненнях особливостей і рівнів того, що у новочасову добу почали широко називати людською природою, розуміючи під цим щось достатньо єдине і універсальне, характерне для людини як такої. Ми припускаємо, що, певною мірою, Кант порушив цю традицію. І це дає нам підстави вести мову про різні моделі людини, які цілком коректно, без занадто широкого застосування концептуальних засобів штучного конструювання якоїсь єдиної універсальної моделі людини, ми можемо виявити і реконструювати, спираючись при цьому на різноманітні за тематикою кантівські тексти).

<sup>5</sup> Про взаємозв'язок різних частин кантівської філософії; єдність як його великих робіт, так і невеличких текстів і лекційних курсів див.: *The Cambridge Companion to Kant* (Ed. by Paul Guyer). – Cambridge, 1992; про глибокий і багато в чому вирішальний вплив кантівських ідей на європейську філософську, політичну, етичну, релігійну і антропологічну думку див.: *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* / Ed. by Paul Guyer. – Cambridge, 2006.

Мабуть, було б цілком доречним розпочати висвітлення зазначених питань зі з'ясування етапів становлення антропологічної думки в контексті новоєвропейської філософії і науки, зокрема, показати місце кантівської антропології в загальному європейському інтелектуальному контексті XVIII ст. Таке дослідження, можливо, було б доречним і необхідним, однак його проведення потребує фахового опанування різноманітного наукового, філософського і теологічного матеріалу, яким користувався Кант і від якого він значною мірою відштовхувався, переосмислюючи його в процесі формування власного антропологічного вчення<sup>6</sup>.

Відомо, що лише поступово, з часом, Кант усвідомив усю неоднозначність розмислів про людину, проблематичність будь-яких теоретичних узагальнень, що претендують на довершене і доконечне пізнання людини, її природи, свободи і моральності.

### Емпірична психологія як метафізичне вчення про людину на засадах досвіду

Якщо хоча б коротко і побіжно зачепити історичне тло нашої теми, то слід зазначити, що в різних модифікаціях антропологія з'являється ще на початку XVI ст. і впродовж тривалого часу входить до складу метафізики як її необхідна складова частина. Класичне визначення антропології як *доктрини, що вивчає людську природу, яка складається з душі і тіла*, ми зустрічаємо ще у німецького метафізика О. Касмана, в його великій праці «*Psychologia anthropologica*» (1594). Вже у XVIII ст., під впливом Кр. Вольфа та його школи, особливо під орудою його учня і послідовника А. Баумгартена антропологія отримала статус університетської дисципліни як емпірична і раціональна

<sup>6</sup> До того ж у сучасній філософській науці ми вже маємо праці, де аналізуються різні аспекти становлення кантівського антропологічного дискурсу. Тому значною мірою ми будемо спиратися на ці розробки як на необхідне підґрунтя для нашого власного дослідження. Основні моменти генези антропології як науки у тісному зв'язку з кантівською антропологією добре показано у праці: Brandt R. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). – Hamburg, 1998. (До речі, за редакцією цього відомого кантознавця та з його ґрунтовними коментарями вийшло нове видання «Антропології»: Kant I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Neu herausgegeben von Reinhard Brandt). – Meiner, 2003.) До того ж, під його орудою (разом із Вернером Старком) вийшли кантівські лекції з антропології у складі академічного зібрання творів (величезний 25 том у двох частинах – майже 1700 сторінок тексту і коментарів).

психологія, що входили до складу метафізики<sup>7</sup>. Слід підкреслити, що Кант дотримувався загальноприйнятого поділу метафізики, що, до речі, цілком відповідало тогочасним університетським стандартам і канонам. Про це свідчать кантівські проспекти курсів, а також оприлюднені лекції з метафізики. Тож свій виклад метафізичних дисциплін він розпочинав з «емпіричної психології», яку впродовж тривалого часу розглядав як антропологію. Його лекції з метафізики свідчать, що емпірична психологія розглядалася *перед* іншою частиною метафізики – раціональною психологією<sup>8</sup>. У певному сенсі емпірична психологія посідала місце пропедевтики до раціональної психології як більш вагомої метафізичної дисципліни, яка також досліджувала людську природу, але вже на раціональних засадах. Більше того, вона торкалася питань, відповідь на які потребувала виходу за межі будь-якого можливого досвіду – у сферу трансцендентного. Це, наприклад, питання про існування душі.

Хоча в тогочасній європейській філософії і науці (але за межами академічної, університетської філософії) відбувається те, про що мріяв Кант, а саме, поступове відокремлення психології від метафізики. Цей рух набрав особливої сили в середовищі британського емпіризму, де під впливом філософського скептицизму Д. Г'юма, а також шотландської школи «здорового глузду» розпочалися нові наукові розробки з психології, які започаткували те, що дещо пізніше отримало назву «асоціативної психології»<sup>9</sup>. Відомо, що процес становлення психології як природничо-наукової дисципліни розтягнувся на досить тривалий

<sup>7</sup> Згідно з Баумгартеном, структура метафізики, якої у своїх лекціях послідовно дотримувався Кант, виглядала таким чином: *Metaphysica generalis: Ontologia; Metaphysica specialis: Cosmologia, Psychologia, Theologia*.

<sup>8</sup> Слід зазначити, що баумгартенівська «*Metaphysica*» включала два розділи з психології: «*Psychologia empirica*» і «*Psychologia rationalis*». (Про структуру і зміст цього підручника з метафізики можна дізнатися, звернувшись до зібрання кантівських творів. Див.: *Кант: АА XV*, 3–54. Цікаво, що єдине місце, де Баумгартен використовує термін «антропологія», точніше *ANTHROPOLOGIA philosophica*, ми зустрічаємо саме в розділі з раціональної психології (§ 747). Баумгартен не мав ніякого сумніву стосовно того, що за методом пізнання антропологія повинна ґрунтуватися на математичних засадах. До речі, німецький метафізик проводив чітке розрізнення між антропологією, антропометрією і антропогносією. Це робив уже Кр. Вольф.)

<sup>9</sup> Доречно згадати хоча б деяких впливових теоретиків цього напрямку: *Hartly D. Observation on man, his duty, and expectations* (1749); *Priestly J. Disquisitions relating matter and spirit* (1770). Із творчістю Дж. Прістлі, його психологічними і хімічними ідеями Кант був добре знайомий. Досить авторитетною фігурою був також шотландський філософ Т. Рід, автор кількох важливих текстів (що вийшли у 60–80-х рр.) з питань особливостей дослідження людської природи, духу, волі і свободи: «*An Inquiry into the Human Mind*» і «*Essays on the Active Powers of Man*».



час і завершився десь у другій пол. XIX ст. створенням різних течій і шкіл експериментальної психології.

Кант розпочав свою педагогічну діяльність як викладач усіх дисциплін, що входили до складу метафізики, і впродовж певного часу його розуміння її загальної структури, а також змісту мало чим відрізнялося від «Метафізики» А. Баумгартена.

Однак, як свідчать матеріали лекцій, а також зміни до навчальних програм, які він провадив, починаючи з 60-х рр., поступово, але неухильно зростає критичне ставлення Канта до традиційної метафізики. Про це свідчить, зокрема, план на 1764/1765 навчальний рік. Хоча Кант, як і раніше, розпочинає свій курс метафізики з емпіричної психології, однак наголоси він робить уже дещо інші<sup>10</sup>. По-перше, він особливо підкреслює досвідний характер емпіричної психології, хоча все ще зараховує її до складу метафізики. Згідно з традиційним розумінням, він визначає предметом емпіричної психології людську душу, її прояви, здібності і сили. Так, в одній зі своїх рукописних нотаток він зазначає, що для цієї дисципліни людина постає як «мисляча істота, що і є наша душа»<sup>11</sup>. А відтак визначає її як метафізичну науку про людину як одушевлену істоту, яка пізнається на засадах внутрішнього досвіду: «Емпірична психологія є пізнання предметів внутрішнього почуття як таких, що даються у досвіді»<sup>12</sup>. При цьому особливий наголос Кант робить на тому, що саме досвідне вивчення душі є головним і вирішальним чинником її конституювання як певної доктрини: «Емпірична психологія не має у своєму розпорядженні ніяких емпіричних умов тези про душу, а має лише емпіричне поняття самої душі, а також усе те, що необхідно для розрізнення її від усього іншого»<sup>13</sup>. Але Кант поки що з певними ваганнями і пересторогами все ж таки відносить емпіричну психологію до складу метафізики як її початковий рівень, який дедалі більше тяжіє до тих методів дослідження, що характерні для емпіричної фізики: «Отож психологія є фізіологією внутрішньої чуттєвості чи мислячих сутностей, так як фізика – фізіологією зовнішньої чуттєвості чи тілесних сутностей»<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Див.: *Kant I. Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765–1766* // Kant: AA II, 303–315.

<sup>11</sup> *Kant I. Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie* // Kant: AA XXVIII, 222.

<sup>12</sup> *Kant I. Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie* // Kant: AA XXVIII, 222.

<sup>13</sup> *Kant I. Handschriftlicher Nachlaß Metaphysik* // Kant: AA XVIII, 187.

<sup>14</sup> *Kant I. Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie* // Kant: AA XXVIII, 222.

(Сучасні автори звертають увагу, що з часом Кант дедалі частіше звертався до тогочасних хімічних доктрин, зокрема розглядаючи деякі традиційні проблеми психології [душі, тіла]. Див.: *Sturm T. Kant on Empirical Psychology: How Not to Investigate the Human Mind* // Kant and the Sciences. – Oxford, 2001.)

Таким чином, у цей період (докритичний) Кант зберігає за емпіричною психологією статус метафізичної науки, хоча і з деякими застереженнями<sup>15</sup>. По-друге, він підкреслює обмежений характер того знання, що дає нам емпірична психологія. На його думку, вона зорієнтована на використання описових методів дослідження елементарних фактів і зв'язків внутрішнього досвіду людини. При цьому емпірична психологія не зачіпає питань про існування душі, її взаємодію з тілом. Вирішенням цих питань займається вже інша, більш вагома частина метафізики – раціональна психологія. Відомо, що в курсі метафізики Кант регулярно читав також лекції з раціональної психології, природної та раціональної теології<sup>16</sup>.

Однак із часом сумніви щодо пізнавальних можливостей емпіричної психології поглиблюються, про що свідчать навчальні плани, які, за тогочасною академічною традицією, Кантом оприлюднювалися досить регулярно. Свою зневіру в доречності віднесення емпіричної психології до складу метафізики він висловлював у багатьох лекційних курсах, які читав упродовж 70–80-х років. Так у лекційному курсі з метафізики Кант зазначає: «Причина за якою емпірична психологія була віднесена до метафізики, здається, полягала в тому, що напевно не знали, що таке метафізика, хоча розмови про неї точаться довгенько... Друга причина була, імовірно, та, що емпіричне вчення про явища душі не приведенне в систему... Якби вона (емпірична психологія. – В. К.) була такою ж великою, як емпірична фізика, то вона, внаслідок свого обсягу, також відділилася б від метафізики»<sup>17</sup>. Причина кантівської критики очевидна – емпіричний статус психології не відповідає його розумінню метафізики як «науки чистого розуму», розумінню, що саме в цей період стало для нього домінуючим.

Але не лише коригування змісту лекцій свідчить про еволюцію поглядів філософа на метафізичну проблематику. Не менш

<sup>15</sup> Щодо етапів кантівського філософування, то традиційний поділ на два періоди – докритичний (приблизно до 1770 р.) і критичний (після 1771 р.) деякими фахівцями вважається за широкий і тому пропонується дрібніша періодизація, яка напевно відтворює всю палітру руху кантівської думки. Одну з таких періодизацій запропонував ще наприкінці XIX ст. відомий німецький кантознавець Б. Ердман. Його поділ такий: догматизм (до 1760 р.); критичний емпіризм (до 1770 р.); критичний раціоналізм (до 1774 р.); власне критицизм, що включає також два періоди (з 1774 р. і до першої «Критики» (1781) і ще один період – після першої «Критики»). Далеко не всі фахівці погоджуються із запропонованою схемою.

<sup>16</sup> Кантівські лекції з раціональної психології див.: Kant: AA XXVIII, 262–301.

<sup>17</sup> Kant I. Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie // Kant: AA XXVIII, 223.

цікаві зрушення (у сприйнятті й тлумаченні цих проблем) ми спостерігаємо і в його наукових та філософських працях. Як навчальні плани, так і оприлюднені тексти свідчать, що впродовж 50–70-х рр. спостерігається зміщення наголосів у кантівському ставленні як до емпіричної психології, так і до метафізики в цілому <sup>18</sup>. Для підтвердження цієї тези доречно навести хоча б кілька прикладів, а саме два кантівських трактати з метафізики: «Нове висвітлення перших засад метафізики» (1755) та «Про форму і засади чуттєвого і інтелігібельного світу» (1770).

Перший доробок – це власне кантівська дисертація, підготовлена з метою отримання права на викладання в університеті. Друга праця також має відношення до університетської системи – це ще одна дисертація, але вже для отримання професорського звання. Відстань між цими текстами досить значна – 15 років, але й за своїм змістом вони вражаюче відмінні. Останній трактат – це вже рішучий крок до нової, критичної філософії, в той час як перший перебуває ще в зоні впливу традиційної (догматичної) метафізики <sup>19</sup>. Уважний аналіз цих текстів, які тематично досить близькі, засвідчує значні зміни у кантівських підходах і висновках стосовно традиційних метафізичних проблем. Оця переміна поглядів щодо можливостей метафізичного пізнання торкнулася й кантівського розуміння антропологічної тематики.

<sup>18</sup> Взагалі матеріали з емпіричної психології, окрім тих томів академічного зібрання, про які ми згадували вище, містяться також ще в кількох томах цього видання: XVII–XVIII (Metaphysik). Хоча вирішальне значення має XXVIII том, у якому представлені найбільш достовірні конспекти слухачів кантівських лекцій з метафізики, натуральної і раціональної теології, а також емпіричної та раціональної психології. До речі, серед цих конспектів вирізняються своєю ґрунтовністю нотатки Й. Гердера. Ознайомлення з цими матеріалами свідчить про критичну налаштованість Канта щодо традиційної проблематики емпіричної психології. Особливо це стосується лекцій, що читалися наприкінці 70-х рр. У них уже спостерігається цілком критична аргументація щодо основних тем і сюжетів емпіричної психології в дуїї трансцендентальної філософії.

<sup>19</sup> Кант не був би самим собою, тобто творчою і багатою на нові ідеї особою, якби і в першому трактаті не зробив украй важливого відкриття, а саме: провів і обґрунтував розрізнення між підставами істини та існування. Відомо, що лйбніцевський принцип достатньої підстави впродовж тривалого часу трактувався суто раціоналістично. Кант переглянув такий підхід. І хоча в цьому питанні у нього були попередники (він вказував і цитував роботи Кр. Крузіуса), все ж йому вдалося по-новому висвітлити це питання. З часом для Канта стало зрозуміло, що це розрізнення є одним із підмурків його критичної філософії. Розвитком цього сюжету став більш пізній текст: «Про єдино можливу засаду доказу буття Бога» (1763), в якому спростовується онтологічний аргумент саме тому, що буття, існування не є простим предикатом сущого, навіть якщо таким сущим виступає Бог.

Своєрідний підсумок можливостей пізнання людини на засадах метафізики, зокрема емпіричної психології, ми спостерігаємо вже у «Критиці чистого розуму». У цьому творі Кант рішуче заперечує не тільки потуги традиційної метафізики дати надійні, аподиктичні знання про трансцендентні сутності (Бога, свободу, безсмертя душі), а й претензії емпіричної психології на збереження свого статусу як метафізичного знання про людину: «Де ж залишається *емпірична психологія*, що завжди вимагала собі місця в метафізиці і від якої в наші часи очікувано так багато для її пояснення, по тому, як утрачено надію досягти чогось вартісного *a priori*?»<sup>20</sup>. Внаслідок своєї теоретичної недолугості емпірична психологія, за Кантом, повинна шукати своє місце серед природничих наук, а відтак, вона «має бути цілком вигнана з метафізики, і вже самою ідеєю її цілковито звідтіл виключається»<sup>21</sup>. Лише з міркувань суто шкільних, вважає Кант, вона ще залишається у складі метафізики. Емпірична психологія, на думку Канта, скрізь почувається чужою – для науки вона занадто спекулятивна, а для метафізики надто емпірична і тому недолуга, з якимось описовим, себто недосконалим ставленням до свого предмета – людини. І тому Кант робить невтішний, але досить вагомий висновок: «Це, отже, є просто чужинець, якому дають притулок у докладній антропології (відповідник емпіричного вчення про природу»<sup>22</sup>. Цікаво, що в цьому місці Кант підкреслює не тільки своє зверхнє ставлення до «бездомної» емпіричної психології, а й веде мову про якусь «докладну антропологію» (*ausführlichen Anthropologie*), в тенетах якої, зрештою, цей чужинець знайде свій притулок і захист. Що ж це за антропологія, яка так прихильно повинна ставитися до емпіричного досвіду? І наразі, що за досвід мав на увазі кьонігсберзький філософ з огляду на нищівну критику ним емпіричної психології, яку він визнавав за досвідну науку?

<sup>20</sup> Кант І. Критика чистого розуму. – К., 2000. – С. 478. (Грунтовно вивчивши кантівські матеріали, що мають відношення до емпіричної психології, сучасний дослідник П. Фрірсон дійшов висновку, що ця «психологія цілком детерміністична, як і каузальність, що її вивчає біологія... Емпірична психологія Канта описує особливості нашої тваринної природи» // Frierson P. R. Kant's Empirical Account of Human Action // *Philosophers' Imprint*. – 2005. – V. 5, No. 7. – P. 31). Хоча, зазначає автор, незважаючи на відому критику емпіричної психології, Кант повністю не відмовився від думки, що психологія все ж таки дає важливий матеріал для кращого розуміння емпіричних умов людських вчинків і дій.)

<sup>21</sup> Кант І. Критика чистого розуму. – К., 2000. – С. 478–479.

<sup>22</sup> Там само. – С. 479.

## Фізична географія як прообраз майбутньої антропології без метафізики

Переміни у кантівському сприйнятті цих базових університетських курсів вели до нового розуміння наукового і освітнього значення антропології. Цей рух від метафізики і емпіричної психології (як недолугої частини метафізики) до нової антропології значно прискорився завдяки кільком важливим чинникам: по-перше – поступовому, а в 70-х роках вельми прискореному (про що свідчать листи і нотатки цього періоду) оформленню власної філософської позиції – трансцендентального ідеалізму; по-друге – започаткування (з 1755 р.) ще однієї, зовсім не філософської дисципліни – фізичної географії. На нашу думку, саме поєднання цих чинників спонукало Канта до виокремлення антропології зі складу метафізики і трансформування її (антропології) в цілком самостійну університетську дисципліну. Причому це поступове відокремлення відбувалося паралельно з усвідомленням її предмета і методів дослідження людини.

І в цьому тривалому процесі непересічне значення мало викладання фізичної географії. Ця обставина може здатися досить дивною, однак численні свідчення як самого філософа, так і його колег і друзів підтверджують винятково сумлінне ставлення філософа до цього курсу. Відтак фізична географія була одним із його улюблених університетських курсів, який він залюбки читав упродовж 40 років (до 1796), тобто до завершення своєї університетської кар'єри<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Відомо, що матеріали з фізичної географії вийшли друком 1802 р. як підручник з такою повною назвою: «Immanuel Kants physische Geographie Auf Verlangen des Verfassers aus seiner Handschrift herausgegeben und zum Theil bearbeitet von D. Friedrich Theodor Rink». Хоча деякі фахівці висловлюють певні сумніви у автентичності цього тексту (наприклад, німецький кантознавець Е. Адікес), все ж таки ця велика двотомна книга дає певне уявлення про характер і спрямованість курсу. Деяку інформацію про формування і значення фізичної географії для кантівської антропології можна отримати, ознайомившись із виступом добре відомого німецького кантознавця В. Старка: Stark W. Immanuel Kants physische Geographie – eine Herausforderung? // Text der am 4. Mai 2001 in der Philipps-Universität, Marburg (Germany) als Honorarprofessor gehaltenen Antrittsvorlesung. – [http://staff-www.uni-marburg.de/~stark/ws\\_lese4.htm](http://staff-www.uni-marburg.de/~stark/ws_lese4.htm)

Грунтовний огляд кантівських географічних ідей та підходів, а також їх еволюцію див.: May J. Kant's concept of geography and its relation to recent geographical thought. – Toronto, 1970; Adickes E. Untersuchungen zu Kants physischer Geographie – Tübingen, 1961. (Остання праця є критичним переглядом тексту «Фізичної географії», виданого Ф. Рінком. Е. Адікес піддав критиці компілятивні засади підготовки і видання кантівських лекцій з фізичної географії, що ґрунтувалося на некритичному ставленні Ф. Рінка до тих текстів конспектів, які він використав для представлення лекційного курсу як єдино можливого цілісного твору, який начебто цілком відповідає кантівському задуму. Е. Адікес довів, що виданий текст є некритичною компіляцією різних за якістю і часом написаних конспектів, які в багатьох місцях не узгоджуються з останніми кантівськими розробками цього курсу).

Про відповідальне ставлення Канта до цього предмета свідчать ті безперервні доповнення до навчальних планів, які він робив з метою його розширення і поглиблення. Особливу увагу він приділяв методам, способам вивчення предмета, його структуруванню і змісту. Так, у проекті програми на 1757/1758 навчальний рік Кант пропонує три можливих способи вивчення земної поверхні: математичне, політичне і фізико-географічне<sup>24</sup>. Кожен із них має свої особливості і, відповідно, вони належать різним наукам, причому лише фізична географія спроможна дати всебічну характеристику Землі, її флори і фауни, океанів і морів, материків, островів і континентів. Такий дещо «натуралістичний» підхід до фізичної географії з часом зазнав змін, про що свідчить, наприклад, план на 1764/1765 навчальний рік, у якому вочевидь спостерігається розширення предмета і поглиблення значення фізичної географії, зокрема за рахунок включення до її складу, крім власне фізичної, ще й «моральної та політичної географії»<sup>25</sup>.

Оприлюднений кантівським приятелем Ф. Рінком текст підручника з фізичної географії також дає певні підстави для висновку, що впродовж викладання цього курсу поступово зростала його своєрідна «антропологізація». Так, у тексті цього підручника ми зустрічаємо ще більш докладний виклад видів фізичної географії у її зв'язку з людською присутністю на теренах Землі. Саме тому до трьох уже зазначених географічних описів (математичного, морального та політичного) він додає ще меркантильну і теологічну географію<sup>26</sup>.

Таким чином, формування і викладання фізичної географії як університетської дисципліни переконало Канта в тому, що вона не може розглядатися як виключно природничо-наукове вчення про земну поверхню, бо за своєю інтенцією фізична географія уподібнюється до антропології, яку ще потрібно було створити як щось принципово відмінне від дисциплін метафізичного циклу. Тривале викладання саме фізичної географії переконало Канта, що майбутній курс з антропології як за методом

<sup>24</sup> Див.: *Kant I. Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhang einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein großes Meer streichen* // Kant: AA II, 1–12.

<sup>25</sup> *Kant I. Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765–1766* // Kant: AA II, 313.

<sup>26</sup> *Kant I. Physische Geographie* // Kant: AA IX, 164–165.

розгляду свого предмета, так і за стилем, манерою викладання повинен більше тяжіти до фізичної географії, ніж до емпіричної чи раціональної психології. І це є вельми цікавим і промовистим фактом – кантівське усвідомлення особливостей антропології здійснюється як через відокремлення її від метафізики – емпіричної та раціональної психології, так і через виявлення певної її спорідненості з такою емпіричною, описовою дисципліною, як фізична географія. Видається, що оця їхня близькість значною мірою ґрунтувалася саме на тому, що Кант у своєму викладі фізичної географії задовго до появи своєї антропології ставив за мету дати докладний опис зовнішнього світу як надбання людського досвіду. А відтак, вивчення земної поверхні, її фізичного і біологічного розмаїття повинно відбуватися, за Кантом, з урахуванням людської присутності. Для нього людський досвід артикулює і впорядковує зовнішню природу як щось осмислене і значуще, як світ. Згідно з його навчальними планами і матеріалами курсу, а також текстом підручника, саме в такому ключі відбувалася тематизація фізичної географії і, відповідно, її викладання.

Свідченням тематичного розширення курсу з фізичної географії є включення до її складу (про що свідчить кантівський підручник) кількох розділів про людину, в яких розглядалося досить широке коло питань, зокрема питання, що їх можна зарахувати вже до фізичної антропології. У цьому ж розділі чільне місце відведено розгляду питань щодо географічних, кліматичних та фізичних умов виникнення і формування різних рас, людських темпераментів, характерів та культурних смаків. Чи не данина це ідеям Ш. Монтеск'є, його так званому «географічному» принципу, який застосовувався французьким філософом для більш об'ємного розуміння чинників, що впливають на розвиток людських цивілізацій, утворення спільнот, формування звичаїв, моралі і законів? <sup>27</sup> Звичайно, ми лише побіжно звернули увагу на можливий збіг деяких ідей і підходів, що їх розвивав Кант, із «географічним детермінізмом», що його досить плідно започаткував і впроваджував як певну соціальну методологію Ш. Монтеск'є. Зрештою, це питання потребує більш ґрунтовного вивчення.

<sup>27</sup> Доречно навести хоча б коротку і вельми промовисту тезу французького філософа щодо такого зв'язку: «Характер розуму і пристрасті серця занадто різні і залежать від різних кліматичних умов, то й закони мусять відповідати цим різним пристрастям і характерам» (Монтеск'є Ш. О духе законів // Монтеск'є Ш. Избран. произвед. – М., 1955. – С. 350).

Принагідно зазначимо, що саме у другій половині XVIII ст. під впливом значних успіхів природничих наук, зокрема певних досягнень наук біологічного циклу (зоології, фізіології тощо) розгорнулись інтенсивні дебати стосовно людини, її природи і походження. Значною мірою це було спричинено першими і до того ж досить успішними науковими класифікаціями природного світу. Ще в середині століття з'являються дві грандіозних природничо-наукових системи – К. Ліннея та Ж. Бюффона.

Видатний шведський натураліст К. Лінней ще в 30-ті роки XVIII ст. запропонував першу наукову класифікацію і систематизацію тогочасних знань про органічне життя, земну флору і фауну. Його класифікація побудована на подвійній номенклатурі – назвах роду і виду. На підставі цього вчений установив точні співвідношення між систематичними групами – класом, родом, видом і різновидом. У рамках своєї системи він запропонував класифікацію усієї органічної природи і, що також вельми важливо для нашого дослідження, – визначив місце людини в ієрархії біологічних видів. Так, на підставі сталих, спільних анатомічних характеристик людини і мавпи він об'єднав їх в один загін ссавців<sup>28</sup>. Згідно з його системою подвійного позначення – за родом і видом, людина отримала знамените визначення *Homo sapiens*. Крім того, як прискіпливий і сумлінний вчений, він не залишив осторонь питання про походження людини. К. Лінней висловив певне припущення стосовно пращурів

<sup>28</sup> Мова йде про трактат Linne K. «Systema Naturae per Regna Tria Naturae secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus Differentiis, synonymis, locis» (1735). За життя автора твір витримав 13 видань, поступово розширюючись і весь час збагачуючись новим емпіричним матеріалом. До речі, як свідчать кантівські праці, а також його курси лекцій, він чудово знав як твір Ліннея, так і інший, не менш шанований філософом, – велетенську за обсягом працю Ж. Бюффона (впродовж 40 років він видав 36 томів своєї «Histoire naturelle dénérale et particulègre»), який підійшов до вивчення природи під кутом зору її змін, створивши перший науковий варіант натуральної історії. В цій грандіозній праці було викладено все – від теорії зародження Землі, океанів і річок, тварин, рослин до генези людини. Побіжно слід згадати і про великий натурфілософський текст Г. Ляйбніця «Protogaea», що вийшов друком уже після смерті великого вченого (1749 р.), де філософ виклав трансформаційну версію розвитку Землі. Кант був знайомий і з цією роботою, зокрема посилався на неї у своїй «Фізичній географії». (Див.: Kant I. *Physische Geographie* // Kant: AA IX, 303.) Побіжно слід згадати систему природи, що її запропонував швейцарський учений-натураліст Ш. Бонне у своєму творі «Contemplation de la nature» (1755–1757). Він поділив природу на чотири загальних класи: мертві, або неорганізовані елементи; організовані, або істоти без душі; організовані істоти, з душею, але без розуму; організовані істоти з душею і розумом. Кант добре знав його праці і кілька разів посилався на них, зокрема у «KGV». (Див.: Kant: AA III, 441).



людини (щоправда, прадавніх, так званих диких людей). Він вважав, що це були мавпи, хоча не якийсь сучасний різновид, а вид, що існував у прадавні часи <sup>29</sup>. Таке твердження цілком логічно випливало з його класифікації, у якій вид *Homo sapiens* віднесено до підкласу ссавців – приматів (*Mammalia Primates*). Цікаво, що К. Лінней намагався довести, що деякі види сучасних приматів (орангутанги) мають свою мову, а відтак за ступенем свого розвитку наближаються до людського виду <sup>30</sup>. Згідно з його класифікацією орангутанги належать до підвиду «нічних людей» (*Homo nocturnus*). Як не дивно, але ці ідеї підтримував і Ж.-Ж. Русо.

<sup>29</sup> До певної міри можна погодитися з думкою Джанет Річардс, що хоча ідея походження людини від якогось різновиду мавп і з'явилася ще у XVIII ст., однак для того, щоб вона стала домінуючою в науковій системі знань про людину, потрібні були значні культурні й політичні зрушення, які постали вже в XIX ст. Саме в істотно зміненому європейському духовному контексті, з домінуванням у ньому радикальних ідей, позитивістського світогляду могли отримати, і, до того ж, досить швидко, підтримку в наукових колах та інтелектуальному середовищі в цілому революційні (як вважає дослідниця) роботи Ч. Дарвіна, які докорінно змінили наші уявлення про людську природу, її походження, свідомість і мораль. На її думку, його твори завершили першу наукову революцію, що розпочалася ще Коперніком і Ньютоном. Але Дарвін зробив головне – побудував теорію, у якій не залишив місця Богу, він відібрав у нього його виключну прерогативу творити живі форми. Навіть людина втратила своє унікальне місце в природі, перетворившись із вінця Божого творіння на один із різновидів тваринного світу, до того ж маючи у себе за плечима дивовижного прашура – мавпу. (Див.: *Richards J. Human Nature After Darwin: A Philosophical Introduction.* – N. Y., 2000.) Звичайно, такі радикальні ідеї щодо походження людини були неможливі за часів Канта. Відомо, що Лінней і Бюффон не робили якихось однозначних висновків з цього питання, вони розглядали свої ідеї щодо можливих тваринних прашурів людини як певні гіпотези, припущення, при цьому весь час озираючись на Біблію. Для Дарвіна, зазначає Д. Річардс, вчення про тваринне походження людини стало очевидним і цілком обґрунтованим фактом. Еволюційна теорія Дарвіна для модерного наукового розуму стала не просто ще однією, поряд з іншими, гіпотезами, вона перебрала на себе місію «символу віри». І, незважаючи на велетенські успіхи сучасних біологічних і антропологічних наук, нові відкриття і плідний розвиток новітніх теорій і цілих наукових напрямів, що виникли і успішно розвиваються після Дарвіна як певні альтернативи дарвінізму і які, здається, повинні переконати наукову спільноту в обмеженості еволюційного погляду на світ, зокрема в недостатній обґрунтованості теорії про тваринне походження людини, дарвінізм зберігає своє домінуюче становище як у царині наук про живі форми і зокрема про людину, так і в суспільній думці. Еволюціонізм, чи, в сучасному варіанті, неоеволюціонізм виконує функцію не просто теорії, а репрезентує домінуючу світоглядну настанову сучасності.

<sup>30</sup> До цієї дискусії долучився і відомий французький натураліст і філософ Ж. Робіне, автор п'яти томної праці «De la nature» (1761–1768), в якій розглянуто всі тогочасні аргументи як «за», так і «проти» спорідненості людини і мавпи. Особливо цікаві ті розділи, де висвітлюються перші експерименти з мавпами. Спираючись на них, він висловив певне припущення, гіпотезу про можливість походження людських рас від різних прашурів.

Кант сприймав ліннеївські ідеї з повагою, але критично. Філософа не зовсім влаштовували принципи класифікації біологічних видів, що їх запропонував шведський натураліст. Відомо, що це були суто формальні принципи, які націлювали дослідника на пошук загальних ознак, властивих живим істотам. К. Лінней значно менше цікавили питання історичного генезису видів, особливостей їхнього відтворення.

Принагідно зазначимо, що у кантівських текстах ліннеївська теорія згадується й аналізується кілька разів. Найцікавіші критичні зауваги містяться в «Opus Postumum», де розгорнуто короткий, але вельми змістовний аналіз ліннеївської класифікації. Так, Кант зазначає, що класифікація шведського вченого є не систематикою, а *системою* природи. Це означає, що Лінней відволікається від пошуків формальних принципів руху, зміни природних форм – видів, родів і класів. Головне для нього – це вдало їх розмістити поряд одне з одним, згідно з уявленнями і припущеннями вченого, себто, розташувати усі види і класи у строго визначеному «певному місці, яке не повинно ніколи уявлятися порожнім»<sup>31</sup>. Тобто ця система передбачала конструктивістське розміщення живих форм у вигляді певної логічної неперервності видів і класів, без будь-яких лакун, пустих місць. Це фактично відповідало ляйбніцевському метафізичному принципу неперервності, який, до речі, передбачав лише повільні, поступові «мікропереходи» від одного виду до іншого, без різких якісних зрушень, стрибків. Г. Ляйбніц також вважав, що види, які межують один з одним, повинні бути подвійної природи і мати риси, що належать кожному з цих видів<sup>32</sup>.

Кант відзначав штучність такого підходу, бо роди, види і класи групувалися не за принципом субординації, а простої координації, що, як відомо, тяжіє до просторового розташування об'єктів класифікації, повністю елімінуючи темпоральний вектор. А відтак, він вважав значно евристичнішою концепцію Ж. Бюффона, в якій питання історичного походження живої і неживої природи стали наріжними. Крім того, Кант вважав безперечним досягненням французького вченого те, що його класифікація живих форм враховувала, як основну ознаку, здатність істот до спільного розмноження та відтворення у на-

<sup>31</sup> Kant I. Opus Postumum // Kant: AA XXII, 500.

<sup>32</sup> Про принцип неперервності див.: Лейбниц Г. О принципе непрерывности (из письма к Вариньону) // Лейбниц Г. Соч. в 4 т. – М., 1982. – Т. 1. – С. 211–214.

ступних поколіннях. Тобто бюффонівський підхід ґрунтувався на ідеї спільного відтворення потомства. На думку Канта, механізм спільного відтворення, на який Ж. Бюффон звернув особливу увагу, створював природні, а не штучні передумови для теоретичного усвідомлення дійсної єдності живих істот, їхньої належності до спільного біологічного виду. Єдність у відтворенні потомства є найважливішою ознакою, яка стала наріжною для класифікації, що її запропонував Ж. Бюффон. І саме її Кант вважав за більш вагомую і ефективну, бо вона давала змогу побачити дійсну спільність у межах певного виду, спільність, що ґрунтується на розмноженні й відтворенні сталих рис і властивостей, характерних для представників певного виду. Для Канта ці ідеї мали принципове значення, бо уможливлювали хоч якусь виражену відповідь на питання – чи існує таке явище, як єдність людського роду? На думку Канта, спираючись на ліннеївську дескриптивну методологію, ми не можемо вирішити цього питання.

Кант вважав, що бюффонівський генетичний підхід дає змогу розглядати людину як істоту, яка «на всьому просторі землі належить до одного природного роду, бо всі вони (люди. – В. К.) при спаровуванні народжують дітей, здатних до продовження роду, навіть за умов надто значних відмінностей у своєму зовнішньому вигляді»<sup>33</sup>. Спорідненість відтворення, що характерна для всіх людських істот, хоч би де вони жили, є характерною ознакою фізичної (біологічної) природи людини, сила і дієвість якої зберігається упродовж усієї еволюції людського роду. Наявність такої єдності не суперечить існуванню різних людських рас, які виникли під впливом різноманітних фізико-біологічних, географічних та кліматичних умов. Можливо, висловлює припущення Кант, людський рід ніколи і не існував поза расовими відмінностями<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Kant I. Von den verschiedenen Racen der Menschen // Kant: AA II, 429. (Ж. Бюффон твердив, що поступовість і неперервність розвитку природи закінчується з появою людини. На його думку, людський вид – це розрив неперервності живих форм. Це пов'язано з тим, що для нього людина є втіленням картезіанського дуалізму матерії і духу. Хоча у вченого не було якихось стійких переконань щодо так званої еволюції. Протягом життя він змінював свої погляди. Так, у пізніх томах своєї натуральної історії він вважав, що зміни є не прогресом, а деградацією видів.)

<sup>34</sup> Про кантівські здобутки в царині біологічних наук, а також бюффонівські впливи на кантівське розуміння живих форм див.: Grene M., Depew D. The Philosophy of Biology: An Episodic History. – Cambridge, 2004. – P. 98–127.

І далі Кант зазначає, що, з огляду на наявність двох філософських підходів до вивчення природи, що їх запропонували такі знані, авторитетні вчені, доцільно провести демаркацію усіх природничих наук під кутом зору їх відношення і тлумачення суцього – живої і неживої природи. Цей поділ, згідно з Кантом, повинен ґрунтуватися не на *відмінності предметів* дослідження, а на *відмінності підходів, методів*, які систематично і послідовно застосовуються науковцями. Кант дійшов висновку, що природничі науки займаються або *описом природи*, або вивчають її під кутом зору *натуральної історії*: «Ми беремо назви *опис природи і природна історія* як такі, що зазвичай мають у нас однаковий сенс. Хоча зрозуміло, що знання природних речей – як вони *існують тепер* – завжди змушує бажати ще й знання того, якими вони *були* раніше і якими вони стали через певний ряд змін»<sup>35</sup>. Кант навіть вважав, що описова наука перебуває на нижчому щаблі в ієрархії наукового знання про природу, тобто вона є пропедевтичною систематизацією природи. В той час як натуральна історія повинна дати справжню «фізичну систему, що апелює до розсудку», бо спрямована на підведення розмаїття явищ і видів під певні закони<sup>36</sup>.

Слід зауважити, що «кантівська епоха» була досить бурхливою, ідейно насиченою. Тож і питання про людину, її природу і походження не могли залишитись осторонь, поза увагою інтелектуалів тієї доби. У філософському і науковому середовищі точилися запеклі суперечки з усього кола питань про людину. Зокрема в цей час у фокусі уваги опиняється проблема генези расових відмінностей<sup>37</sup>. Вістря цієї проблеми вбачалося в тому, чи свідчать расові відмінності про те, що люди, які належать до різних рас, мають різних прашчурів. Чи мова все ж таки йде про спільне походження людини від якогось спільного, єдиного для всіх людей прашчура. Тобто питання полягало в тому, чи має

<sup>35</sup> Kant I. Von den verschiedenen Racen der Menschen // Kant: AA II, 434.

<sup>36</sup> Ibid. – S. 423. (Зазначимо, що ще мало дослідженою є тема взаємозв'язку кантівського (докритичного) своєрідного «еволюціонізму» з його критичною філософією, особливо на етапі її формування. У цьому сенсі не втратила свого значення робота відомого неокантіанця А. Ріля. (Див.: Riehl A. The Principles of the Critical Philosophy: Introduction to the theory of science and metaphysics. – London, 1894. – Рр. 73–84)).

<sup>37</sup> Зазначимо, що тогочасні філософські й наукові дебати з цього питання не мали нічого спільного з пізнішими (що розгорнулися вже у другій половині XIX ст. і на початку XX ст.) політизованими філософуваннями на цю тему на кшталт расових теорій Гобіно і Чемберлена.

людський рід єдине джерело свого походження. Відомо, що Вольтер із властивою йому прямою зазначав, що кожна раса має своїх окремих прашурів. При цьому дедалі частіше ставилося під сумнів біблійне вчення про походження людини. До цієї дискусії долучився і Кант. Найбільший за обсягом матеріал із цього питання міститься у «Фізичній географії», а також у кількох великих статтях, у яких Кант намагається вийти за межі суто описового вивчення і викладу емпіричного матеріалу (який ґрунтувався, значною мірою, на нотатках мандрівників, мореплавців тощо), і підійти до питання з певних концептуальних позицій. Але при цьому Кант завжди ставив запобіжники будь-яким занадто широким метафізичним узагальненням<sup>38</sup>.

Але курс із фізичної географії містив і деякі інші, не менш цікаві розділи, які також слід узяти до уваги для кращого усвідомлення етапів формування кантівської антропології. Цікавим аспектом цих розділів є те, що за своїм змістом вони начебто не мають прямого відношення не тільки до фізичної географії, а й до фізичної антропології, яка розглядалася Кантом як частина його курсу з фізичної географії. Це особливо стосується того невеличкого розділу, в якому мова йде про те, що можна назвати «культурою смаку». У цьому розділі Кант звертає увагу на ті антропологічні відмінності, що виникають і постають на підставі різних людських смаків. Характерно, як саме Кант визначає смак: «Під смаком я розумію судження (*Urtheil*) про те, що людям подобається, що має для них загальний сенс... Відмінності людських смаків найчастіше породжують і поглиблюють взаємний осуд людей»<sup>39</sup>. Чудовий пасаж, який нагадує

<sup>38</sup> Див.: *Recensionen von J. G. Herders. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785), «*Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*» (1785) та «*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*» (1786). Саме ці кантівські статті, особливо дві останні, спричинили появу ґрунтовного нарису добре відомого німецького натураліста і мандрівника Г. Форстера, який виклав власне бачення цієї проблеми. Його висновок полягав у тому, що лінійне розуміння біологічного виду як сталої структури, яка передбачає наявність певних видових варіацій, дає змогу розглядати расові ознаки як варіативні відмінності в межах одного виду. На його думку, Кант надавав занадто великого значення відтворенню індивідів у межах виду, в той час як він, відповідно до лінійної класифікації, надавав більшого значення формальним моментам наявності спільних біологічних рис. Слід додати, що у своїх висновках німецький учений був вельми обережний, посилаючись на відсутність достатньо перевіреного антропологічного матеріалу для однозначних умовиводів щодо цього питання. Озгорнута кантівська відповідь на критичні зауваги Г. Форстера міститься у статті «Про використання телеологічних принципів у філософії» (1788).

<sup>39</sup> Kant I. *Physische Geographie Auf Verlangen des Verfassers aus seiner Handschrift herausgegeben und zum Theil bearbeitet von D. Friedrich Theodor Rink* // Kant: AA IX, 153–437.

відповідні місця з його «Критики здатності судження». І взагалі, ми знаходимо у цьому розділі вельми тонкий аналіз людських здатностей суджень і оцінок, їх залежності від зору, слуху, смаку і запаху. Причому Кант звернув увагу на ту характерну культурно-антропологічну рису людського сприйняття, яка зумовлює, незважаючи на спільність базових біологічних здатностей людини, що слугують їй у її відносинах із зовнішнім світом (зір, дотик, слух, відчуття запахів тощо), формування у людей різних, часто протилежних суджень смаку, відмінних оцінок, здавалося б, подібних фізичних явищ, антропологічних чи культурних артефактів. Цікаво, що цей аналіз знаходиться в розділі з характерною назвою «*Abweichung der Menschen von einander in Ansehung ihres Geschmacks*». І всі ці кантівські антропологічні спостереження ми знаходимо у книжці з фізичної географії!

Слід зазначити, що взаємозв'язок фізичної географії й антропології перебуває в центрі уваги сучасного кантознавства. Так, сучасний дослідник кантівської антропології Г. Вільсон із цього приводу зазначає: «З часом Кант дедалі більше концентрував свою увагу на антропологічних аспектах фізичної географії... тому, що саме це визначало відношення людини до всієї природи. Кантівська теорія людського буття здійснює свій розвиток від космологічного до прагматико-морального буття, до розуміння людини як істоти, що живе на Землі і має відношення до природних подій»<sup>40</sup>. А відомий німецький кантознавець В. Старк після ретельного вивчення питання дійшов висновку, що включення до навчальної програми курсу з антропології (це сталося в зимовий семестр 1772/1773 рр.) змусило Канта переглянути зміст і структуру деяких інших дисциплін, зокрема фізичної географії: «Ця інновація (викладання антропології. – В. К.) мала великі наслідки для фізичної географії... По-перше, географія і антропологія перебувають у постійній зміні і, по-друге, обидва курси... постають як академічні дисципліни, що ґрунтуються на безпосередньому життєвому досвіді і знаннях людей... Це приводить до того, що, ті предмети, які розглядалися раніше у фізичній географії, отримали своє місце в антропології»<sup>41</sup>. Дійсно, як свідчать програми і матеріали курсу з фі-

<sup>40</sup> Wilson H. L. Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance. – N. Y., 2006. – P. 14.

<sup>41</sup> Stark W. Immanuel Kants physische Geographie – eine Herausforderung? // Text der am 4. Mai 2001 in der Philipps-Universität, Marburg (Germany) als Honorarprofessor gehaltenen Antrittsvorlesung. – [http://staff-www.uni-marburg.de/~stark/ws\\_lese4.htm](http://staff-www.uni-marburg.de/~stark/ws_lese4.htm)

зичної географії, таке «переміщення» і відбулося, але не повністю, а частково. Знов-таки матеріали лекцій із фізичної географії дають підстави для висновку, що повністю позбутися цих «антропологічних» ремарок і навіть цілих розділів Кант не мав ніякого бажання. І це, зрештою, було пов'язано з його розумінням особливостей цього курсу, його важливого освітнього значення. До цього долучається ще питання про наявність певної компліментарності між фізичною географією і новою дисципліною – антропологією, яку Кант дедалі частіше розглядав як цілком самостійну науку, а також як вельми поважну університетську дисципліну.

Звертає на себе увагу та обставина, що визрівання основних ідей і підходів кантівської антропології відбувалося паралельно з його критичними заувагами щодо емпіричної психології як дисципліни метафізичного циклу, що претендує на роль єдиної можливої антропологічної доктрини. Ці критичні стріли на адресу фізичного і психологічного вивчення людської природи ми спостерігаємо у більшості кантівських текстів 70–80-х рр. У ці роки Кант завдає потужних ударів по тим дослідженням, які ставлять за мету вивчення людської природи за допомогою методів як емпіричних, так і метафізичних наук <sup>42</sup>. І емпірична психологія все ще перебувала в епіцентрі кантівської критики, навіть після того, як він розпочав регулярно викладати свою прагматичну антропологію <sup>43</sup>.

Зовсім по-іншому оцінював Кант співвідношення фізичної географії та антропології. Вище ми зазначили, що філософ вбачав певну компліментарність між цими дисциплінами. На підтвердження цієї думки доречно звернутися до його статті «Про різні людські раси» (1775), що вийшла друком у той час, коли філософ мав уже майже двадцятирічний досвід викладання курсу

<sup>42</sup> Привертає увагу здійснений Р. Маккрілом аналіз кантівського розрізнення психологічного та антропологічного вивчення людини. Дослідник зазначає, що психологія, за Кантом, займається вивченням душі, її відмінності від тіла тощо. І це вивчення здійснюється методами раціонального пізнання, в той час як антропологія позбавлена цих метафізичних претензій, що дає їй змогу плекати зовсім інший підхід і методи: *Makkreel R. A. Kant on the Scientific Status of Psychology, Anthropology and History // Kant and the Sciences / Ed. Watkins E. – Oxford, 2001.*

<sup>43</sup> Про стосунки, що склалися наприкінці XVIII ст. між представниками емпіричної психології та вченими, які розпочали нові, власне антропологічні дослідження, а також про роль у цьому процесі Канта див.: *Anthropologie und empirische Psychologie um 1800: Ansätze einer Entwicklung zur Wissenschaft / Hrsg. Eckardt G. – Köln, 2001.*

з фізичної географії, однак зовсім незначний досвід викладання антропології. Річ у тім, що минуло всього лише кілька років, як Кант розпочав читати лекції з антропології – цієї принципово нової університетської дисципліни, яку він фактично започаткував уже як цілком *самостійну і до того ж не метафізичну науку*. З огляду на ті ідеї, що викладені у цій статті, її можна назвати програмною, бо в ній Кант порушує питання про взаємозв'язок між фізичною географією та антропологією як університетськими дисциплінами. Для нього було очевидним, що, незважаючи на різні сфери дослідження – природа і людина, – їх *об'єднує спільний космополітичний погляд на світ*.

Таке «космополітичне» положення цих дисциплін перетворювало їх на важливі інструменти для формування у людини здатності сприймати й оцінювати наукове знання під кутом зору не їхнього предметного змісту (чим займаються природознавство та емпірична психологія), а перспективи усвідомлення людиною «співвідношення всередині цілого, в якому люди перебувають і де кожен індивід займає своє власне місце» <sup>44</sup>. Для Канта таким цілим був світ, необхідним елементом якого виступає людина: «Світ – це лише субстрат і місце пригод, де ми перевіряємо нашу спритність і вміння. Світ – це земля, де ми набуваємо і використовуємо наші пізнання» <sup>45</sup>.

Думка щодо спорідненості фізичної географії й антропології міститься також у кантівському підручнику з фізичної географії, в якому філософ зазначає: «Фізична описова географія є першою частиною знання світу і тому її ідея полягає в тому, щоб бути пропедевтикою у пізнанні світу» <sup>46</sup>. А другою частиною такого знання є «пізнання людей, бо спілкування з людьми розширює наші знання про світ. Такі знання потрібні для всіх наступних поколінь. Вони тренують людей і дають підстави для створення антропології. Остання надає прагматичне, а не спекулятивне знання людини» <sup>47</sup>.

Таким чином, на підставі свідчень, що містяться в кантівських статтях, нотатках, матеріалах лекцій і листах, що вийшли з-під його пера впродовж 70–80-х років XVIII ст., можна зробити певний висновок: Кант цілком опанував курс із фізичної географії і розпочав інтенсивно і плідно працювати над створенням принципово

<sup>44</sup> Kant I. Von den verschiedenen Racen der Menschen // Kant: AA II, 443.

<sup>45</sup> Kant I. Physische Geographie // Kant: AA IX, 158.

<sup>46</sup> Ibid. – S. 157.

<sup>47</sup> Ibid.



нової навчальної дисципліни – антропології. Вирішальну роль у цьому процесі зіграло викладання фізичної географії, яка заклала підвалини кантівської антропології, якщо і не на всі сто відсотків (бо певне значення він зберіг за матеріалом емпіричної психології), то все ж таки вирішальною мірою. Більше того, у процесі формування основних антропологічних концептів і підходів Кант чітко і ясно усвідомив мету і загальну спрямованість своєї антропології завдяки встановленню її зв'язку з фізичною географією. Він також зрозумів важливе освітнє значення цих дисциплін, бо саме вони забезпечують формування у людини космополітично-прагматичного погляду на світ.

### Антропологія як прагматика: епістемологічні парадокси пізнання себе та іншого

Таким чином, викладання курсу з фізичної географії підштовхнуло Канта до певного висновку, а саме: все, що відбувається в природі, крім фізичного змісту і каузальних зв'язків, має ще й певне відношення до людини, її фізичного і культурного буття. Викладання фізичної географії було своєрідною увертюрою до іншої дисципліни, яка повинна була з'явитися і зосередитись на вивченні людини, її природи. Як свідчать його нотатки, десь наприкінці 60-х років XVIII ст. Кант усвідомив потребу створення нової університетської дисципліни – антропології. І така наука постала спочатку як університетська дисципліна, що викладалась упродовж тривалого часу, а наприкінці життя Кант її оприлюднив у вигляді чималої за обсягом книжки з характерною назвою «Антропологія під прагматичним кутом зору»<sup>48</sup>. Ця праця стала останнім великим текстом філософа, який вийшов під його безпосередньою орудою. Вже

<sup>48</sup> Сучасні фахівці (Р. Брант, П. Фрірсон) звернули увагу на вельми промовисту деталь – за життя Канта не з'явилось майже жодної рецензії на його «Антропологію». І це досить дивно, особливо з урахуванням тієї обставини, що на той час її автор перебував у zenіті слави, його знала чи принаймні про нього чула майже вся європейська інтелектуальна еліта. Відомо лише одна невеличка критична стаття, що вийшла за життя Канта, автором якої, до речі, був молодий Ф. Шляєрмахер (Schleiermacher F. Rezension von Kants Anthropologie // Athenaeum, 1798, II 2, 300–306). Суть його критики полягала в тому, що антропологічне і моральне тлумачення людини між собою несумісні, і створення Кантом своєї «Антропології» є виявом його сумнівів у можливості моральної свободи. А. Шляєрмахер запропонував Канту узгодити між собою ці дві досить різні позиції щодо людини, а саме, трансценденталізм з емпіризмом. Докладніше про це див.: Frierson P. R. Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy. – Washington, 2003).

на перших сторінках цієї праці Кант відкидає будь-які припущення щодо можливого зв'язку антропології і метафізики. Місце антропології не серед метафізичних дисциплін, хоча й середовище психологічних наук не відповідає кантівському розумінню мети антропології. Її місце цілком своєрідне і окремішне. Антропологія, за Кантом, є цілком самостійною і окремою гілкою знань про *природу людини*. До питання про предмет нової антропологічної науки Кант звертається кілька разів, зокрема у своїх лекціях з антропології. В останніх він висловився у тому сенсі, що будь-яка дескрипція людини як емпіричного явища є річчю вельми проблематичною, тому справжня мета антропології – вивчення природи людини: «Антропологія не займається описом людей, – констатує Кант, – а лише вивченням людської природи»<sup>49</sup>. Однак питання полягає в тому, як розуміти цю природу? Для просвітницької філософії, не кажучи вже про тогочасні природничі науки, людська природа розглядалася і тлумачилася на кшталт якоїсь частини загальної природи, тобто, як матеріальна сутність, що має просторові характеристики і підлягає дії фізичних законів.

Звичайно, між різними просвітницькими таборами точилися запеклі суперечки щодо розуміння тих чи інших окремих проблем, але в головному вони добігали спільної думки з цього питання. Кант із самого початку відкинув будь-які натуралістичні версії людської природи. Для нього були неприйнятні як матеріалістичні, так і ідеалістичні чи скептичні (на кшталт Д. Г'юма) теорії людини, її природи. Кант вбачав місію антропології зовсім в іншому – показати людину в обширі її світу, з'ясувати, яким чином кожен індивід водночас є як суб'єктом власної дії, так і об'єктом впливу спільних форм життя – звичок, традицій, культури. Людська природа, за Кантом, не субстанція (натуральна чи духовна), а загальне надбання, – спільний світ. Причому ця спільність передбачає і потребує участі кожного індивіда<sup>50</sup>. У цьому контексті можна погодитися з думкою Х. Вільсона, що основною методологічною засадою кантівської «Антропології» стало ви-

<sup>49</sup> Kant I. Vorlesungen über Anthropologie // Kant: AA XXV, 471. (Також див.: Essays on Kant's Anthropology. Ed. by B. Jacobs and P. Kain. – Cambridge, 2003. (У цій праці автори здійснили зіставлення «Антрополгії» (1798) з лекціями з антропології, що увійшли до 25 тому академічного зібрання творів Канта.)

<sup>50</sup> Дивно, але навіть такий видатний кантознавець, як Е. Касирер, не вбачав ніякого новаторського змісту в кантівській «Антропології»: «“Антропологія” 1798 р. не може стати поряд за змістом і будовою з дійсно систематичними головними працями Канта. Вона лише об'єднує з “прагматичної точки зору” багатий матеріал з історії і знань людства, які Кант збирав протягом свого довгого життя шляхом спостережень... і весь час збагачував у нотатках і розробках для своїх лекцій» (Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. – СПб., 1997. – С. 363).

знання безумовного значення індивідуального буття. Для Канта саме індивід, персона стали вихідним пунктом розгортання його антропологічної рефлексії: «Кант створив певну інтригу у своїй «Антропології», а також у лекціях з антропології, бо, хоч як це дивно, він відмовився по-справжньому розглядати тваринні виміри людини, а зосередився на індивідуальному людському бутті»<sup>51</sup>. І з цим можна погодитись, бо дійсно – як за своїм задумом, так і за способами втілення – кантівське антропологічне вчення відштовхується від індивідуально-персонального буття людини у світі. Це дає змогу зрозуміти, чому кантівська антропологія майже не залучала тих знань про людину, що ґрунтувалися на вивченні, наприклад, «родових ознак людини як земних істот, що наділені розумом»<sup>52</sup>. Таке знання – це ще не антропологія, воно скоріш за все «заслуговує на назву *світознавства*»<sup>53</sup>.

Кант припускав можливість так званої фізіологічної антропології, яка зазвичай ставить на меті дослідження того, що «робить з людиною природа»<sup>54</sup>. Причому малося на увазі формування людини зовнішньою природою, її силами, зв'язками і законами. Однак знання фізичних процесів вельми проблематичне, бо аналіз природних закономірностей, що визначають людину як природний феномен, тісно пов'язаний з тією ситуацією, що під час їх вивчення ми перебуваємо в статусі *спостерігачів*, чи, як зазначав Кант, зовнішніх, щодо цих процесів, *глядачів*. На кантівське розуміння парадоксальності людського самопізнання звернув увагу А. Вуд, підкреслюючи наявність у кьонігсберзького філософа двох радикально відмінних позицій щодо людської природи. Перша позиція полягає в тому, що ми сприймаємо людину у ролі «глядача, який розглядає всіх людей (включно із собою) як каузально визначені природні автомати; і друга позиція – людина як актор, суб'єкт, якого треба розглядати як істоту вільну»<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Wilson H. L. Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning and Critical Significance. – N. Y., 2006. – P. 44.

<sup>52</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 119.

<sup>53</sup> Ibid. – S. 119.

<sup>54</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 119. (Фізіологія розуміється не зовсім у сучасному сенсі, а як наука про тілесну природу, що встановлює закономірні каузальні зв'язки світу речей. Людина як частина природи (Nature) також визначається дією цих законів.)

<sup>55</sup> Wood A. Kant and the Problem of Human Nature // Essays on Kant's Anthropology / Ed. by B. Jacobs and P. Kain. – Cambridge, 2003. – P. 48. (А. Вуд звернув увагу на кантівську негативну оцінку антропологічних досліджень Е. Платнера, який намагався віднайти «фізіологічні» чинники людської свідомості і вчинків. Кантівська негативна оцінка роботи А. Платнера підштовхнула його до усвідомлення власної позиції. Мова йде про кантівську критику трактату: Platner E. Anthropologie für Ärzte und Weltweisen (1777). Про кантівську критичну рецепцію платнерівської антропології див.: Essays on Kant's Anthropology / Ed. by B. Jacobs and P. Kain. – Cambridge, 2003. – P. 105–134.)

Наукова позиція передбачає ще одне припущення: розкриваючи строго науковими методами фізичні причини людських феноменів, ми змушені призупиняти (хоча б ідеально, в межах дослідницької процедури) їх реальну дію. І лише за наявності таких методичних умов ми маємо хоча б якісь можливості зазирнути за їх *лаштунки* з метою встановлення сутнісних (каузальних) зв'язків, що визначають їх розгортання як природних процесів. Кант добре володів цією, характерною для природничих наук, методологією пізнання. Крім своїх відомих наукових праць (зокрема великого дослідження «Загальна природна історія та теорія неба» (1755)), упродовж усього творчого життя він викладав майже всі тогочасні природничо-наукові і математичні дисципліни. Відомо також, з якою повагою він ставився до фундаторів нового природознавства (з особливим пієтетом до Ньютона)<sup>56</sup>. Тому в Канта не йдеться про якусь зневіру чи сумніви щодо доцільності використання наукових підходів до вивчення людини. Філософ переконаний, що в певних межах людські феномени повинні розглядатись як природні процеси. Хоча такі дослідження (і в цьому він також був переконаний) не здатні забезпечити нас строгими аподиктичними знаннями про людську природу, бо завжди залишаються у колі ймовірного, часткового і неповного знання. Однак і в цьому Кант не вбачав якоїсь трагедії. Він розумів, що такі особливості характерні для будь-якого емпіричного чи навіть філософського пізнання, що послуговуються методами природничих наук з метою всебічного і повного пізнання людини, її характерних рис та особливостей. На думку Канта, головна проблема пізнання людини полягає не у використанні наукових методів, а в тому, що ті знання, які таким чином отримані, втрачають *людський вимір, людські цілі*. А відтак, якщо у своєму намаганні пізнати людську природу ми послуговуємося лише такими знаннями, то це значно звужує наше розуміння її особливостей і ознак.

Науковець, який створює натуралістичну картину людини, інколи не усвідомлює, що «в цій грі своїх уявлень він лише глядач і... не вміючи їх використовувати для своїх цілей, він

<sup>56</sup> Про Канта як природознавця див.: Adickes E. Kant als Naturforscher. – 2 Bde. – Berlin. 1924–1925. (Звернімо увагу на цікавий, хоча дещо схематичний огляд кантівського наукового «багажу», що його ще на початку XX ст. здійснив В. Вернадський. Див.: Вернадський В. Кант и естествознание // Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. – М., 1981.)

повинен залишити все природі»<sup>57</sup>. Кант робить вельми невтішний висновок: «Хто дошукуються фізичних причин, наприклад, на чому ґрунтується пам'ять, може по-різному розмірковувати., але при цьому слід пам'ятати, що будь-яке теоретичне мудрування з цього приводу ні до чого не веде»<sup>58</sup>. Цей, здавалося б, дещо скептичний кантівський настрій ґрунтувався не на зневірі у науковому розумі, силі наукового знання, його прогресі, а на усвідомленні своєрідності мети і завдань нової науки про людину – прагматичної антропології.

Кант зазначав, що в його розумінні антропологія не може і не повинна перебувати в стані якогось відстороненого від людини, її світу пізнання. Він знову нагадує, що як тільки ця дистанція з'являється, антропологія перетворюється на іншу, суто природничу науку, яка займається вивченням людини та її світу під кутом зору здобуття «багатоманітного знання *речей*»<sup>59</sup>. Людина також постає як «річ серед речей» і навіть визнання її специфічності майже нічого не змінює, бо коли ми звертаємося, наприклад, до її психіки (душі) і ставимо за мету пізнати її, використовуючи методи і прийоми добре знаної Кантом емпіричної психології, то нічого кращого, ніж розуміння її (душі) як сутності, що відмінна від тіла, ми отримати не можемо<sup>60</sup>. І хоча далі душа визначається за своїми здібностями (уявлення, бажання, почуття задоволення та незадоволення), однак і вони розглядаються як такі сили душі, що постають на основі цієї відмінності, природа якої для емпіричної психології невідома.

Своє розуміння завдань і мети нової, прагматично зорієнтованої антропології Кант демонструє, аналізуючи відомий вислів, що «знати світ і перебувати в ньому за своїм значенням далеко

<sup>57</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 119.

<sup>58</sup> Ibid. – S. 119.

<sup>59</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 120. (В одному з рукописних фрагментів цю думку він формулює ще більш рішуче: «Прагматична антропологія не повинна йти слідом за психічним буттям., вона також не є медичною психологією, яка намагається пояснити людські думки як такі, що виникають із мозку, а не є людським пізнанням» // Kant: AA XV, 801.)

<sup>60</sup> Як зазначає Р. Маккріл, зусилля Канта замінити психологію як науку теоретичну (хоча й на основі досвіду) на антропологію як прагматичну науку було для філософа вкрай важливою справою, бо зразу відмежовувало його підхід від метафізичних мудрувань стовно душі, її природи. Кант мав намір створити не раціонально-догматичну науку про людину, а науку дескриптивну, яка описує, а не пояснює людські здатності. Для нього антропологія – не академічна, а побутова версія людини. Але від цього вона не втрачає свого космополітичного значення. (Більш докладно див.: Makkreel R. A. Kant on the Scientific Status of Psychology, Anthropology and History // Kant and the Sciences / Ed. by E. Watkins. – Oxford, 2001.)

не однаково»<sup>61</sup>. Він вказує, що якщо «перше свідчить про *розуміння* гри, свідком якої була людина, то друге – передбачає *участь* у цій грі»<sup>62</sup>. Добре відомо, що на феномен гри Кант звертав увагу не лише в антропологічному, а й у естетичному сенсі (про що свідчить «Критика здатності судження») <sup>63</sup>. Щодо антропологічного контексту, то тут концепт гри набуває вирішального значення для розуміння унікальності, суперечливості, невизначеності і відкритості людського буття у світі, а відтак проблематичності пізнання природи людини як чогось сталого, інваріантного. Тому концепт гри з'являється в тексті «Антропології» зовсім не випадково. Певною мірою гра є тією моделлю, яка допомагає Канту розгорнути *не спекулятивне* розуміння людської природи. Цікаво, що М. Фуко ще на початку своєї наукової кар'єри у своєму вступі до франкомовного видання «Антропології» зазначав, що кантівське відкриття гри як універсальної характеристики людини уможливило розуміння ним двозначності, невизначеності, штучності людської природи, її

<sup>61</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 120.

<sup>62</sup> Ibid. – S.120.

<sup>63</sup> Кантівський аналіз гри як у естетичному, так і в антропологічному сенсі відіграв значну роль у подальшому розвитку європейської філософської думки. Без цього кантівського аналізу неможливо уявити становлення романтизму. Так, уже кантівський сучасник Ф. Шіллер, який безпосередньо і цілком свідомо спирався на його розробки, вважав, що саме гра вивільняє людину від матерії її життя, надає їй сили піднятися на більш високий щабель духу – до естетичної гри уяви, яка докорінно змінює людину, надаючи їй нових, творчих сил, розкриває її свободу: «Від цієї гри вільного плину ідей, яка ще зовсім матеріальна і цілком пояснюється законами природи, уява, в пошуках вільної форми, робить, нарешті, стрибок до естетичної гри. Це необхідно назвати стрибком, бо тут вступає у дію абсолютно нова сила» (Шіллер Ф. Листи про естетичне виховання людини // Шіллер Ф. Естетика. – К., 1974. – С. 218–219). Людська гра виступає як універсальний засіб подолання інертності як зовнішнього, так і внутрішнього світів. Мистецтво має особливе значення, бо воно для Ф. Шіллера не є суто естетичним феноменом, воно має значний антропологічний ресурс. Саме гра як естетико-антропологічна структура найповніше втілює, згідно з Ф. Шіллером, людський потяг до гармонійного існування. Звідси, до речі, його ідея щодо майбутнього політичного устрою як естетичної держави, на противагу існуючій природній, чи навіть моральній державі. Естетична держава – це устрій, де гра в усіх її проявах стане домінуючим способом людського буття. Звичайно, Кант ніколи не займався такими утопічними галюцинаціями і не ширяв у своїх думках у розрідженій атмосфері нової романтичної міфології, до становлення якої долучився геніальний німецький поет і драматург. Для Канта світ значно прозаїчніший. Єдине, на що сподівався філософ, так це на встановлення «вічного миру» шляхом створення у майбутньому конфедерації демократичних держав, але не на естетичних, а на більш дієвих правових засадах, які передбачають невідворотність санкцій у разі їх невиконання. Однак хіба об'єднана Європа не є свідченням реалістичності цього кантівського проекту? Щодо естетичної держави, то поки що появи такого дива ми не спостерігаємо.

«неприродності»: «Цей рух гри особливо важливий: людина – гра природи, але вона грає цю гру і, до того ж, вона грає сама з собою, наприклад, коли вона бавиться з якимись ілюзорними почуттями, то це означає, що це її власна забаганка, хоча створюється відчуття, що людина є жертвою цієї гри; поки зберігається цей обов'язок брати участь у грі, доти у людини зберігається здатність творити власні наміри»<sup>64</sup>. Таким чином, «гральна особливість» людського буття потребує від ученого пошуку якихось нових методів пізнання людини, методів, які не відкидали б надбання наукової думки, але при цьому брали до уваги і враховували фундаментальну мету антропологічного дискурсу – показати людину як учасника життя, яке розгортається за певними правилами, які вона сама витворює і, водночас, їм підкоряється.

Кантівська версія антропології передбачала встановлення для неї якогось окремого місця в тогочасній системі знань про природу і людину. На думку філософа, антропологічне знання недоцільно зараховувати до складу якогось філософського розуміння людини, навіть за умов, що це буде погляд не теоретичної, а практичної філософії. Антропологія не повинна розглядатись як підрозділ чи частина практичної філософії, бо для цього їй бракує кількох важливих моментів, зокрема, найголовнішого – апіорних принципів, себто опертя на такі принципи розуму, які здатні продукувати апіорні синтетичні судження, але вже у царині антропології як прагматичної науки. А цього кантівський підхід до антропології не передбачав. У багатьох місцях своїх творів Кант підкреслював емпіричний характер антропології, а тому неможливість її побудови як деякої нормативної науки. Однак антропологія, за Кантом, – це і не емпірична наука на кшталт фізики, хімії, зоології або навіть і емпіричної психології. Тоді який емпіричний досвід він мав на увазі? Спробуємо розібратися.

Ще раз зазначимо – предметом антропології є низка феноменів, вивчення яких неможливо здійснювати, спираючись виключно на методи емпіричних наук, але й апіорні принципи чистого розуму не дають нам належного розуміння їх специфіки. Насправді антропологія має справу з деякими «проміжними феноменами», з якими люди стикаються і в яких живуть, бо вони (феномени) є породженням людської активності,

<sup>64</sup> Foucault M. Introduction to Kant's Anthropology from a pragmatic point of view. – <http://www.generation-online.org/p/fpfoucault1.htm>

діяльності. І справа не змінюється від того, що зазвичай люди не усвідомлюють цієї їхньої природи чи, навпаки, людське сприйняття надає їм якогось самостійного (природного чи надприродного) значення. Хоча їхній сенс не є чимось натуральним (як явище природи) чи апіорним (як принципи чистого розуму), їхній сенс є суто прагматичним.

Ми вже зазначали, що кантівська позиція передбачала вивчення людини як частини природи і цим аспектом він успішно займався у своєму курсі з фізичної географії, де, як відомо, є цілий розділ, присвячений фізичній антропології. Однак для Канта нова антропологія, яку він започаткував, мала дещо іншу мету – вона повинна опікуватися «прагматичним дослідженням того, *що він*, як вільно діюча істота, робить чи може і мусить робити із самого себе»<sup>65</sup>. Саме наявність такої інтенції повинна забезпечити кожного із нас не доктринальними знаннями про людину як частину природи, а насамперед прагматичними знаннями, які знадобляться нам у житті, бо вони здатні збагатити наше спілкування з іншими людьми, забезпечити нас необхідними засобами для орієнтації в багатоманітності культур і світів. А звідси основна ідея кантівської антропології, ідея, що змінює орієнтири теоретичної рефлексії щодо людини, змушує зовсім по-іншому подивитися на функцію знання. Кант формулює основну ідею прагматично зорієнтованої антропології таким чином: «Вивчення людини як *громадянина світу*»<sup>66</sup>. У цьому контексті він протиставляє егоїстичне і космополітичне ставлення людини до світу<sup>67</sup>. Слід зазначити, що у своїй антропології він тлумачить егоїзм не як хибну і вкрай обмежену позицію, якої людина повинна позбутися, а як певний персональний кут зору на світ, без якого вона не здатна піднятися на інший щабель розуміння себе й світу – космополітичний. Лише відштовхуючись від власної егоїстичної позиції, людина спроможна зрозуміти інших, їхній світ, побачити і почути інших, усвідомити, що крім власного світу існують і мають право на існування інші світи. Лише егоїзм дає людині тверді підстави почути інших і при цьому зробити висновок, що інші можуть і мають

<sup>65</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 119.

<sup>66</sup> Ibid. – S. 120.

<sup>67</sup> Добре znana нами дихотомія егоїзму й альтруїзму (до речі, термін започаткував О. Кант) є продуктом більш пізньої доби – XIX ст. Ця дихотомія виникла у розпал популярності колективістських філософських, політичних та економічних доктрин.



право на своє інобуття, яке, зазначає Кант, не охоплюється і не поглинається моїм «Я»: «Людина розглядає себе і поводить себе не як «Я», що охоплює весь світ, – зазначає філософ, – а тільки як громадянин світу»<sup>68</sup>. Єдино прийнятною формою співіснування мене й інших є визнання і прийняття плюралістичності наших світів, тобто позиція толерантності. Власне, лише вона надає людині відчуття космополітизму, підносить її до усвідомлення себе як громадянина світу. І саме тому досить переконливо звучить кантівський висновок: «Все, що сказано про це, стосується антропології»<sup>69</sup>. При цьому, наголошує Кант, не важливо, «чи маю Я, як мисляча істота, підстави визнати, крім власного існування, ще й існування всіх інших істот, що перебувають зі мною у спілкуванні (їх сукупність називається світом), – це питання не антропологічне, а чисто метафізичне»<sup>70</sup>.

Для втілення свого проекту антропології поза метафізикою, під «прагматичним кутом зору» Кант, як відомо, радив використовувати, крім різноманітного наукового матеріалу, ще й історичні та літературні твори, – описи подорожей, мемуари, автобіографії, твори із загальної історії. Кант радив також не гребувати зустрічами з іноземцями, спілкуванням із земляками, друзями і колегами. Все це, на його тверде переконання, повинно надати антропологу вельми корисне знання, яке допоможе йому краще і глибше розуміти різні обставини життя і звичок людей. Без такого знання займатися антропологією Кант не вбачав за можливе.

Кантівський прагматичний аналіз людини розпочинається з констатації особливостей її існування – *людина одночасно існує* як істота діюча і як суб'єкт, що свідомо визначає мотиви цих дій. Людині також властиве бажання контролювати свої вчинки, їхні стимули і мотиви. Однак вона стикається з тим, що оскільки її дії розгортаються у світі, де діють також інші суб'єкти, то будь-які мої дії провокують непередбачувані наслідки, себто виникнення ситуацій, які суб'єкт не планував і не намагався досягти. Тобто кантівська теза полягала в тому, що людські вчинки значною мірою, розгортаються і діють як непередбачувані і невідконтрольні перманентному спостереженню

<sup>68</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 130.

<sup>69</sup> Ibid. – S. 130.

<sup>70</sup> Ibid.

і корекції з боку суб'єктів, ініціаторів цих дій. Загалом цей висновок має принципове значення для відповіді на питання – а чи можливо створити антропологію як строгу, чи, як писав Кант, формальну науку? Він вважав, що будь-які спроби створення такої науки натикаються на нездоланні труднощі, що зумовлені не емпіричною неповнотою наших знань про людину, неповнотою, яку з часом ми подолаємо, а труднощами суто антропологічними: «Всі намагання ґрунтовно створити таку науку, – підкреслює філософ, – зустрічають на своєму шляху труднощі, що закорінені в самій людській природі» <sup>71</sup>. І далі Кант ясно і чітко формулює те, що, з певною обережністю (бо у Канта таке визначення відсутнє) ми називаємо *«епістемологічними парадоксами»* людського самопізнання, парадоксами, які ставлять під сумнів і значною мірою нівелюють будь-яке знання, що претендує на винятково достовірне та об'єктивне розкриття природи людини, її свободи, духу, намірів і бажань. Що ж це за парадокси? Загалом Кант виявив кілька таких парадоксів. Спробуємо хоча б коротко їх окреслити і описати:

1. *Парадокс раціонального контролю*. Людині, зазначає Кант, властиве бажання рефлексивно виявляти і ставити під контроль власні стимули і бажання; крім того, вона завжди націлена на пізнання та оцінку інших людей, виявлення їхніх намірів щодо власної персони. Але прискіпливий аналіз рефлексивних намірів показує, що ті знання, які ми отримали шляхом рефлексії і спостереження над власними мотивами чи намірами інших, фіксують стани і відношення, які вже не є актуальними, а відійшли в минуле. Знання про самих себе ми отримуємо з певною затримкою, себто воно існує у модусі *post factum*. Тобто знання, що їх ми отримуємо на підставі рефлексивної фіксації та узагальнення внутрішнього досвіду, утворюються з певним темпоральним запізненням: «Дійсно, з цим внутрішнім досвідом справа виглядає не так, як із зовнішнім досвідом, – підкреслює Кант, – який стосується предметів у просторі, де ці предмети виявляються поряд один з одним і як *постійно* існуючі. Внутрішнє почуття сприймає відношення своїх визначень лише в часі, тобто в русі, коли унеможливлюється тривалий розгляд, який необхідний для досвіду» <sup>72</sup>.

Таким чином, те, що дає нам самопізнання – знання обставин і мотивів, що спонукають суб'єкта до дії, в момент спосте-

<sup>71</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 120.

<sup>72</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 121.

реження і фіксації їх у *формі* певного знання втрачає безпосередню силу впливу на усвідомлення мотивів дій, що вже розгортаються: «Поки діють стимули, вона (людина. – В. К.) не спостерігає себе, – підкреслює філософ, – а коли вона починає спостерігати, стимули вже не діють»<sup>73</sup>. До того ж, виникає ситуація, що знання, які ми отримали таким чином, непридатні для використання у наступних діях. Точніше, їхнє застосування можливе за умов збереження тих зовнішніх і внутрішніх обставин, того досвіду на підставі яких це знання виникло<sup>74</sup>.

Але для Канта і цього замало. Він фіксує ще кілька обставин, які істотно впливають на наше пізнання людини: по-перше, знання, що їх ми отримали завдяки актам самопізнання і рефлексії, не мають великої аподиктичної вартості, бо у певному сенсі це навіть ще не знання. Річ у тім, що, згідно з Кантом, знання постають тоді, коли ми формулюємо якісь загальні судження, які уможливаються певним об'єктивним досвідом. У той же час, пізнаючи людину, її природу, бажання і мотиви, ми можемо претендувати лише на судження сприйняття, себто судження, що їх ми формулюємо, спираючись на суб'єктивний досвід. Зазначимо, що кантівське розрізнення суджень досвіду і сприйняття, що його він зробив у своїх «Пролегоменах», має виняткове значення для нашої проблеми<sup>75</sup>.

Судження сприйняття постають як суб'єктивно достовірні, хоча вони можуть і не мати відповідного значення для більшості людей. Саме з такими судженнями, що фіксують сприйняття людиною своїх внутрішніх станів і переживань, себто внутрішнього досвіду, має справу та антропологічна наука, що орієнтується на такі вельми вузькі прийоми вивчення людини. Замість суджень, що фіксують загальнозначимий (об'єктивний) досвід, психологія (антропологія) послуговується судженнями сприйняття, які намагається репрезентувати як судження, що мають начебто загальний зміст.

Однак постає питання – чи можемо ми піднести ці нетривкі судження на рівень формальних наукових тверджень і принципів?

<sup>73</sup> Ibid. – S. 121.

<sup>74</sup> У манускрипті «Opus Postumum» з приводу значення досвіду для формування емпіричного знання сказано: «Досвід як засада обґрунтування істинності емпіричних суджень завжди є не більш ніж асимптотичним наближенням до повноти можливих перцепцій, що входять до нього. Але це ніколи не дає достовірності» (Kant I. Opus Postumum // Kant: AA XXI, 61).

<sup>75</sup> Див.: Кант І. Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може стати як наука. – К., 2005. – С. 36–39. (Цікаво, що це розрізнення з'являється у Канта саме в цій праці, а не в першій «Критиці».)

Відомо, що цим займаються традиційна метафізика та емпірична психологія. Але всі їхні зусилля, переконаний Кант, марні. І неважливо, що метафізичні доктрини виглядають об'єктивно, претендуючи на загальність своїх суджень. Насправді всі їхні побудови тримаються на оцих нетривких і непевних судженнях сприйняття, хоча видаються метафізиками за справжню аподиктичну систему знань про людину, її розум, душу, волю і свободу. Кант переконаний у марноті всіх цих метафізичних зусиль, бо у них відсутнє головне, без чого антропологічне знання є цілковитою нісенітницею, – його неможливо *застосувати у своєму житті, на нього важко спертися як на міцні орієнтири у поміркованому, виваженому спілкуванні з іншими людьми, зрозуміти їхні вподобання, наміри тощо*.

Але є й ще одна складна обставина: будь-яке знання (якщо воно не претендує на метафізичні узагальнення) є синтезом чуттєвого досвіду з категоріями розсудку. Відомо, що, згідно з кантівською трансцендентальною естетикою, формами чуттєвості є простір і час. І тому зовсім не випадково, що для Канта зовнішній досвід, який конститується як у просторі, так і в часі, набував більшої ваги, себто мав більше пізнавальне значення, ніж внутрішній досвід, який розгортається *лише у плині часу*. Така оцінка можливостей внутрішнього досвіду ґрунтувалася на відомій кантівській позиції, лапідарно зафіксованій у одному з рукописних фрагментів, де сказано, що «можливість внутрішнього досвіду передбачає реальність зовнішнього відчуття»<sup>76</sup>.

Така особливість конститування досвіду (як внутрішнього, так і зовнішнього) у Канта пов'язана з природою функціонування нашого «Я», свідомості як такої. Згідно з кантівською філософією, крім емпіричного «Я», існує ще й трансцендентальне «Я». Останнє не охоплюється як щось таке, що існує лише в плині часу. До того ж воно не зводиться до внутрішніх станів, які охоплюються рефлексією. Кант заперечував можливість адекватного пізнання внутрішніх станів, спираючись на емпіричне «Я», послуговуючись силою його рефлексії. І справа полягає не лише в темпоральності, плинності цих станів і, відповідно, фрагментарності того досвіду, що ґрунтується на них, хоча це також відіграє значну роль у обмеженому застосуванні внутрішнього досвіду для антропологічних розробок людської природи. Проблема має більш глибоке коріння і полягає в тому,

<sup>76</sup> Kant I. Wider den problematischen Idealismus // Kant: AA XVIII, 611.

що Кант позначав як самоафіціювання внутрішніх станів людини з боку не емпіричного, а трансцендентального «Я»: «У разі коли моє внутрішнє відчуття отримує враження, то це передбачає, що я афіцірую (впливаю) на самого себе., таким чином, це показує першість не емпіричної, а трансцендентальної свідомості»<sup>77</sup>. У манускрипті «Opus Postumum» про це сказано ще виразніше: «Мати досвід означає творення його з явищ, а саме зі сприйнятого матеріалу, тобто з усвідомлених емпіричних уявлень»<sup>78</sup>. Трансцендентальна свідомість, що діє активно і спонтанно, в межах апіорних форм синтезу зумовлює конституювання досвіду як загальноозначуючого (об'єктивного) світу впорядкованих явищ (феноменів), а зовсім не речей самих по собі<sup>79</sup>.

Зрозуміло, що прагматична антропологія не повинна заглиблюватися у з'ясування складних питань конституювання різних рівнів «Я». Розкриттям цих питань Кант займався у своїй теоретичній філософії. Цьому присвячена «Критика чистого розуму». Однак, на думку Канта, антропологічні розробки повинні враховувати ці особливості спостереження, рефлексії та аналізу людини, її самосвідомості, внутрішнього досвіду. Це допомагає запобігти (хоча б частково) певним помилкам, не зазіхати на вищі щаблі пізнання, які не є прерогативою прагматичної антропології. Оцей трансцендентальний вимір свідомості, за Кантом, позбавляє антропологічний дискурс непотрібних йому спекулятивних зазіхань.

2. *Парадокс внутрішнього досвіду, що постає як зовнішній.* Такі особливості «роботи свідомості» породжують іншу проблему, а саме: як тільки ми ставимо за мету якось більш систематично, з використанням надійних, перевірених наукових методів обґрунтувати знання, що отримали на основі внутрішнього досвіду, ми знову опиняємось у парадоксальній ситуації.

<sup>77</sup> Ibid. – S. 611.

<sup>78</sup> Kant I. Opus Postumum // Kant: AA XXII, 394.

<sup>79</sup> Не випадково кантівське визнання трансцендентальної свідомості як базової передумови будь-якого можливого досвіду, а не ноуменального світу речей самих по собі, завжди викликало складні суперечки і бажання якось ретушувати це розрізнення або надати йому якихось сумнівних тлумачень. На цей бік кантівського трансценденталізму звернув увагу відомий американський філософ П. Стросон: «Ми можемо піддатися спокусі інколи розглядати все це вельми іронічно, що, здається, було властиво і самому Канту. Або ж ми можемо відчувати бажання тлумачити інтелектуальну модель природи як звичайний пристрій, за допомогою якого ми уявляємо аналітичні й концептуальні пошуки у формі, яка допомагає схопити образ дійсності, що витворюється нашою уявою» (Strawson P. F. The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. – London – N. Y., 1989. – P. 22).

Виявляється, що, замість того, щоб відтворювати, хоча б приблизно і частково, якісь виміри, моменти внутрішнього досвіду, його мотиви, переживання і цінності, ми отримуємо знання, які моделюють внутрішній досвід за схематикою досвіду зовнішнього. Замість часткового розкриття складних і суперечливих станів і мотивів, що становлять надбання внутрішнього досвіду, ми отримуємо знання чогось зовнішнього, себто знання, що змальовує наші стани у категоріях зовнішнього досвіду, де найважливішим є встановлення каузальних зв'язків, *причин*, що обумовлюють людську поведінку. Відтак ми опиняємося в ситуації, коли замість розкриття справжніх внутрішніх *мотивів* людської поведінки ми отримуємо знання якихось *загальних причин*, що визначають вчинки людей<sup>80</sup>.

І знову Кант фіксує певний парадокс: знання, отримані на підставі внутрішнього досвіду, непевні і позбавлені аподиктичної сили. З іншого боку, застосовуючи наукові методи, ми формуємо не знання про наші мотиви і стимули, а знання про зовнішній досвід, який підпорядковується принципу каузальності, а зовсім не мотивам, сенсам і намірам, які, власне, і є визначальними спонуками людських дій.

3. *Парадокс локального досвіду, що претендує на всезагальність*. Однак антропологія стикається ще й з іншими труднощами. Кант звернув увагу на те, що людська присутність у світі завжди розгортається за певних обставин. Річ у тім, що дії й рефлексія людини зумовлені її місцезнаходженням, певною топологією і тяглістю того світу, в якому вона перебуває. Ці залежності формують у неї певні звички, що становлять так звану «другу натуру». Однак людина, яка присутня у певному світі чи його локальній частині, місцевості, «топосі» тощо, не сприймає всіх цих *обставин як залежності*, що формують її позицію в світі, як тягар і зовнішній примус. Найімовірніше, вона відчуває цю тяглість і залежність як концентрації, «згустки» власного досвіду, без якого вона не уявляє своєї присутності в світі. Цей досвід є її надбанням. На думку Канта, така «вільна залежність» людини від її місцезнаходження і звичок також обмежує «здатність людини виносити судження щодо самої себе й оцінювати себе»<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> Уже після Канта, але безперечно під впливом його роздумів про людину, її пізнання, виникла відома теорія А. Шопенгауера про так звані чотири корені закону достатньої підстави, де він чітко виокремлює і відокремлює від усього іншого детерміністичного багажу саме принцип мотивації.

<sup>81</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 121.

Таким чином, Кант виявив залежність людської рефлексії від обставин її буття, місця і часу, тобто від того, *де, коли і як* відбуваються людські розмисли. Це мало важливі наслідки для усвідомлення принципової, нездоланної обумовленості антропологічного пізнання місцеположенням, розташуванням людини у світі. За умов, що наше пізнання людей залежить як від їхнього (тих кого пізнають), так і від нашого (того, *хто* пізнає) місцезнаходження, певних традицій, звичок і передсудів, видається вельми проблематичним прагнення за будь-що отримати аподиктичні знання про людину, її природу. Відомо, що у своїх «Лекціях з логіки» філософ досить ґрунтовно розглядав вплив передсудів на людські судження.

Цим же зумовлюється і проблематичність пізнання інших людей. Кант навіть вважав, що пізнання інших є справою значно складнішою, аніж самопізнання. А тому кантівська позиція з цього питання є досить чіткою і послідовною: залежність пізнання від місцезнаходження, звичок, передсудів і власного досвіду зумовлює те, що людина завжди стикається «ще з більшими труднощами, коли намагається скласти уявлення про інших, з ким спілкується»<sup>82</sup>.

Кант зазначав, що обставини людського існування можуть змінюватися – під тиском зовнішніх чинників або внаслідок авантюристичності життєвих колізій і пригод, що їх людина створила сама своїми вчинками, або коли її зненацька захоплює вир подій. Але чи змінює це загальний контекст пізнання себе та інших? Кантівська відповідь – ні. У разі участі людини у різних колізіях, пригодах, коли їй здається, що вона змінила і контролює нові життєві обставини, що саме їй вдалося стати творцем свого майбутнього, вона знову стикається з тією самою проблемою – неможливістю передбачити наслідки своєї активності, спрогнозувати перебіг подій, ініціатором яких була саме вона. Хіба за таких обставин можливо розраховувати на створення надійної науки про людину? Що це за наука, яка позбавлена пафосу прогнозування майбутнього?

4. *Парадокс самоперекручення «Я», його намагання видати свою облуду за справжню самість.* Кант звернув увагу ще на одну особливість людського буття, особливість, що негативно позначається на антропологічному пізнанні. Для людини характерно виглядати не такою, якою вона є зазвичай. Інколи отака

<sup>82</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 121.

переміна відбувається цілком спонтанно, невимушено, але частіше – це свідоме блюзнірство. Людина зазвичай приховує свої наміри або навіть перекручує їх і маскує. На думку Канта, найчастіше це відбувається тоді, «коли вона *не хоче*, щоб інші дізналися, якою вона є насправді»<sup>83</sup>. Що за таких умов можна дізнатися про людину чи яким чином її пізнати; і, зрештою, які знання ми повинні надати такій людині, щоб вона стала громадянином світу? Відповідь може бути лише іронічною. І це філософ чудово розумів.

Ці кантівські думки є вкрай важливими, бо демонструють зовсім нове, не метафізичне, але й не натуралістичне розуміння антропології, дисципліни, яку він започаткував і викладав упродовж 25 років. Кантівська позиція передбачала ту обставину, що ніяке антропологічне дослідження не має прямого і безпосереднього доступу до людської природи. Будь-яка рефлексія, самопізнання, як і комунікація з іншими людьми, виявляють свою дивовижну залежність від місцезнаходження суб'єктів. Кант звернув увагу на те, що антропологічні дослідження також змушені враховувати ці життєві (звички, традиції, передсуди, здоровий глузд тощо) і просторово-часові обставини того світу, в осерді якого перебувають як об'єкт пізнання, так і сам дослідник<sup>84</sup>. Кант фактично виявив те, що людину неможливо описати як емпіричний предмет (хоча наука цим займається і в цьому напрямі має власні здобутки), абстрагуючись від обставин її буття. З іншого боку, вкрай проблематичними є й філософські намагання визначити сутнісні риси людини у вигляді якихось сталих і незмінних внутрішніх і зовнішніх ознак.

<sup>83</sup> *Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 121.*

<sup>84</sup> Логіко-філософський аналіз концепту місцеположення (location) здійснено сучасним дослідником Дж. Перзановські. Він вказує як на онтологічне, так і логіко-епістемологічне значення цього концепту: «Ідея щодо місцеположення є загальною і фундаментальною. Вона має кілька моментів: топологічний – визначення місця, його використання, заповнення; геометричний чи фізичний – визначення просторово-часових координат певного місця; практичний – визначення успішності та економічності для людини якогось місця тощо. Тому місцеположення має значний потенціал зв'язків і співвідноситься з такими концептами, як міра, подібність тощо. Місцеположення має також доволі важливі онтологічні виміри». *Perzanowski J. Locative ontology // Logic & Logical Philosophy. – 1993. – Vol. 1. – P. 43.* З певними застереженнями можна все ж таки твердити, що Кант усвідомлював роль місцеположення (Ort und Zeitumstände) людини як для формування її звичок, що дають тяглість її досвіду, визначають певну онтологію світу, так і для можливостей пізнання і розуміння себе й інших. Як свідчать кантівські антропологічні студії, концепт «місцезнаходження» був тією лінзою, через яку він розглядав прагматичні можливості людини.



Для кантівської антропології були неприйнятними, причому з багатьох причин, як декартівський, так і спінозівський варіанти розуміння людської природи, але найперша незгода полягала в тому, що ці шановані філософи у своєму тлумаченні людини, її духу, свободи і моральності припускалися так званої натуралістичної помилки (за визначенням Дж. Мура). Тому можна погодитися з М. Фуко, що у певному сенсі Кант переглянув традиційний зміст тих концептів, за допомогою яких просвітницька філософія і наука зазвичай досліджували людину. Кант запропонував дещо іншу, не натуралістичну, а реляційну модель вивчення людської природи: «Людина в «Антропології» не є *homo natura*, – підкреслював французький філософ, – ні предмет свободи; її визначення перебувають уже в межах операційних синтезів її стосунків зі світом»<sup>85</sup>.

Усі ці кантівські антропологічні відкриття і парадокси мали безпосереднє відношення до його розуміння епістемологічних можливостей і меж антропології як «строкої науки». Кант зазначав, що «переміна місцеположення, в яке доля поставила людину чи в яке вона сама себе поставила як шукача пригод, заважає антропології піднятися на ступінь формальної науки»<sup>86</sup>. Незважаючи на характерні для людського пізнання епістемологічні проблеми, що їх виявив Кант, він не полишав надії вибудувати антропологію як упорядковане знання, що має на меті не формалізацію різних за якістю і вірогідністю емпіричних знань про людину чи створення якоїсь теоретичної системи на апіорних принципах розуму, а *досягнення певного розуміння людини* як істоти діючої, тобто такої, яка сама вибудовує свій світ, долаючи при цьому труднощі, зовнішні впливи і власні негаразди. А відтак антропологічне пізнання має враховувати таку людську фактичність, тобто її залежність від різних обставин, традицій, передсудів, звичок, які, на думку Канта, є горизонтом розуміння людиною як себе, так і зовнішнього світу, а також інших людей. А оскільки людина пізнає і діє за певних обставин, тобто локально, а не універсально (це прерогатива вищої істоти), то вона не здатна передбачити *майбутніх* наслідків своїх *теперішніх* дій.

Така обмеженість антропологічного знання, що випливає з виявлених Кантом «епістемологічних парадоксів», дає йому

<sup>85</sup> Foucault M. Introduction to Kant's Anthropology from a pragmatic point of view. – <http://www.generation-online.org/p/fpfoucault1.htm>

<sup>86</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 121.

нові, додаткові підстави для створення антропології у зовсім іншому ключі <sup>87</sup>.

Відтак, починаючи з 1772/1773 навчального року, Кант розпочав своє викладання антропології, яка не була ані теоретичною, ані практичною наукою (у сенсі моральної філософії). Це, до речі, суперечило не лише сталій університетській традиції, яка уподібнювала антропологію до емпіричної психології, з чим Кант рішуче не погоджувався, а й тими новітніми версіями цієї науки, що з'являлися й отримали значну популярність у тогочасних інтелектуальних колах <sup>88</sup>.

Першість у цьому питанні, звичайно, на боці Д. Г'юма та його знаменитої праці «Treatise of Human Nature» (1740). Відомо, що шотландський філософ запропонував проект вивчення людини на засадах емпіризму і послідовної деструкції будь-яких намагань створення спекулятивної доктрини про людську природу.

---

<sup>87</sup> Важко погодитися з тезою сучасного кантознавця Дж. Заміта, що антропологічне вчення кенігсберзького мислителя формувалось під значним впливом філософії історії й антропології Й. Гердера. Нам здається, що Кант відштовхувався від протилежного, тобто формував свою антропологічну позицію значною мірою у супереч Й. Гердеру. Це взагалі два різних погляди на природу людини. Тому їх суттєве зближення нам здається недоречним (Див.: *Zammito J. N. Kant, Herder, and the Birth of Anthropology.* – N/Y., 2002). Не менш цікаві закиди Канту, але вже щодо припинення антропологічних ідей Й. Гердера, ми подибуємо з боку відомого американського філософа і політолога Е. Вогеліна: «Ідеї Гердера щодо філософії історії людства, його гідна подиву і багата спекулятивна система не була достатньо оцінена як велична, перш за все, через досить несерйозне ставлення до неї Канта» (*Voegelin E. The History of the Race Idea // Voegelin E. Collected Works.* – University of Missouri, 1998. – V. 3. – P. 67). І далі американський філософ так пояснює таке кантівське ставлення до доробку Й. Гердера: «Можливо, що інтуїтивно-історичне мислення Й. Гердера, його стиль письма, в якому фантастичні елементи інколи керували логікою, нестача пафосу абстрактності, без якої вкрай важко займатися проблемами, зрештою, отримали від Канта різку оцінку. Для нього таке дослідження не мало строгої форми» (*Ibid.* – P. 67). Велике дослідження антропології Й. Гердера див.: *Leuser C. Theologie und Anthropologie: die Erziehung des Menschengeschlechts bei Johann Gottfried Herder* – Frankfurt am Main; N. Y., 1996.

<sup>88</sup> У XVIII ст. крім найвідоміших (і навіть модних) мислителів, що з різних філософських позицій досліджували феномен людської природи (Д. Г'юм, Дж. Локк, А. Гельвецій, П. Гольбах, Ж. Русо, Ф. Ламетрі), veľmi продуктивні ідеї й підходи до цієї проблематики ми зустрічаємо й у інших, можливо, менш відомих, однак досить продуктивних теоретиків, ідеї яких також обговорювалися в тогочасних філософських і наукових колах. Наведемо хоча б деякі назви їхніх творів: *Tetens J. N. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (1777); *Tiedemann D. Untersuchungen über den Menschen* (1778); *Herder J. G. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785); *Schmid C. Chr. E. Empirische Psychologie* (1791). У сучасних дослідженнях витоків антропології як окремої філософської і наукової дисципліни велику увагу приділяють, крім ідей Канта і Гердера, ще й Й. Тетенсу, праця якого вважається вкрай важливим джерелом становлення антропологічної думки, хоча впродовж тривалого часу вона й мало вивчалася.

Замість філософських спекуляцій стосовно цього предмета Д. Г'юм запропонував *науку про людську природу*, яка послуговується виключно емпіричними методами дослідження і має одержати на цьому шляху такі результати, які були б гідні здобутків природничих наук. Такий потяг до уподібнення філософського і наукового підходів у царині антропологічного пізнання був чи не найвиразнішою рисою просвітницької доби. І можна погодитися з думкою американського філософа Е. Берта, що саме в цю добу «пошуки сутності, особливо це стосувалося звернення до самості, мало одне ім'я – натуралізм, який включав гарантоване і щире вивчення фактів нормальної свідомості, вільної від зловживань і викривлень, що передбачало мовчазне припущення безумовної цінності лише фактичних результатів»<sup>89</sup>.

Кант ясно бачив ті нездоланні труднощі, що постають, коли ми намагаємося розглядати людину, її свідомість, свободу і мораль за схематикою зовнішньої природи. Натуралізація людської природи не характерна для кантівської антропології. До того ж його власна трансцендентальна позиція не передбачала якоїсь радикальної редукції людської природи виключно до сфери дії натуральних законів. А щодо Д. Г'юма, то відомо про шанобливе ставлення Канта до філософського скептицизму шотландського мислителя (особливо до його критики об'єктивності принципу каузальності). Для Канта теоретичні розробки Д. Г'юма стали важливою віхою на шляху до власної філософії<sup>90</sup>. І все ж таки ні позиція Д. Г'юма, ані розробки інших впливових теоретиків не мали вирішального значення для кантівського усвідомлення завдань і мети того курсу, який він започаткував і почав викладати. Для нього антропологія, перш за все, повинна надати слухачам упорядковане знання про людину, її природу, але це знання мусить бути не суто емпіричним чи теоретичним, а прагматичним, опанування яким має

<sup>89</sup> *Burtt E. A. The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science.* – N. Y., 1954. – P. 25.

<sup>90</sup> Серед певної частини англomовних дослідників побутує думка, що вплив Д. Г'юма був вирішальним і до кінця Кантом не подоланий: «Кант був приголомшений масштабом скептичної філософії Г'юма і прийняв його доктрину непізнанності речей самих по собі; цей принцип він прийняв ще до власних критичних досліджень форм пізнання, апіорності людської свідомості, хоча в подальшому поцінував це як результат лише власного аналізу, який він здійснив незалежно від попередніх впливів» (*Pfleiderer O. The development of theology in Germany since Kant: and its progress in Great Britain since 1825* – L. / N. Y., 1890. – P. 8.)

допомогти людині стати космополітом, «громадянином світу»<sup>91</sup>. Для Канта було цілком очевидним, що антропологія як певним чином впорядковане знання про людину не може претендувати на щось більше, ніж на статус такого прагматично зорієнтованого *погляду на людину*<sup>92</sup>.

Тому виглядає дещо дивною кантівська думка стосовно того, що питання про людину має першочергове значення для філософії. Подив викликає не те, що Кант формулює це питання як найважливіше для власної філософії, а розуміння можливої відповіді на нього.

Відомо, що це питання з'явилося у кантівському підручнику з логіки, що вийшов друком 1800 р., тобто *після* «Антропології», у якій викладена певна версія людини, що відповідає кантівській моделі антропології як прагматичного знання. Кант завжди послідовно дотримувався принципів свого філософування і саме це змушувало його обмежувати використання у своїх антропологічних розвідках досліджень тих філософів, які створювали загальні метафізичні чи природно-наукові теорії людської природи.

Слід зазначити, що, незважаючи на свою добру обізнаність із тогочасними теоріями людини, у своїх антропологічних студіях він досить рідко до них звертався. А якщо такі звертання і зустрічаються, то вони стосуються, зазвичай, другорядних питань. Наприклад, Кант кілька разів цитує відомого французького філософа А. Гельвеція, автора принаймні двох розлогих опусів про людину, її природу, розум, почуття та інтереси. Але

<sup>91</sup> Зазначимо, що оскільки Кант упродовж майже всього часу викладання курсу з антропології не мав власного підручника, то оголошення про свій курс в університетських *Catalogus lectionum* здійснювалося стереотипно, як: «*Anthropologiam secundum Baumgartenii Psychologia empirica*». Фактично кантівські лекції з антропології формально були дотичні до трактату відомого німецького метафізика: А. G. Baumgarten: *Metaphysica, pars III: Psychologia*. Ця прив'язка до текстів А. Баумгартена, причому з багатьох важливих університетських курсів, зберігалася впродовж багатьох років, хоча реально зміст його лекцій значно відхилявся від підручників А. Баумгартена.

<sup>92</sup> Відомо, що кантівський сучасник С. Бек намагався навіть виокремити і проаналізувати концепт «суб'єктивний погляд» (*Hinsicht, Standpunkt*) як украй важливе кантівське метатеоретичне припущення, на яке він не звернув належної уваги, хоча розгляд, прискіпливий аналіз цього концепту начебто істотно змінює сприйняття його філософії. С. Бек зазначав, що замість кантівського твердження про універсальність трансцендентальної філософії ми маємо справу з трансцендентальною філософією під кутом зору, тобто трансцендентальне стосується пізнання, що розглядається не взагалі, а лише з нашого погляду. Відомо, що Кант уважно і з повагою, хоча і критично, ставився до розвідок С. Бека. Про це свідчить листування.

ці посилення стосуються не теоретичних розмислів, узагальнень і висновків французького філософа, а лише кількох анекдотів, що зустрічаються в його текстах. Так, Кант застосовує анекдот для *прагматичного* висвітлення аберації людських почуттів під впливом сліпої віри закоханого у чесноти своєї дами серця, всупереч очевидним фактам її лицемірства і зради. Ціком зрозуміло, чому Кант зацікавився саме анекдотом, а не теоретичними висновками А. Гельвеція: в анекдоті схоплено *досвід людських стосунків*, у той час як теорія дає опис людини як деякої природно-духовної сутності. Для теорії індивід, його досвід – лише екземпляри деякого узагальненого розуміння людської природи. А відтак теорія спростовна, її можна піддати критиці і відкинути, створивши нову, більш аргументовану теорію людської природи, в той час як анекдот, який ніколи не претендує на обґрунтування своїх суджень, не спростовний, бо він не доводить, а висвітлює ситуативний людський досвід і цим, можливо, когось повчає.

Таким чином, для «пізнього» Канта більшість сучасних йому доктрин про людину були неприйнятними, бо підходили до її вивчення як до звичайного природного об'єкта чи, навпаки, як до предмета самопізнання, інтроспекції. Його не могли вдовольнити намагання більшості тогочасних теоретиків за допомогою методів емпіричного чи теоретичного аналізу та узагальнення, або спекулятивного філософування віднайти місце людини чи то в загальній системі природи, чи піднести її на рівень духовної сутності. Всі ці варіанти Кант не відкидав, але його підхід до розгляду такого своєрідного предмета мав зовсім інше спрямування – прагматичне.

## Моральна антропологія і проблема радикального зла

То що означає це питання про людину, до того ж у сенсі найголовнішого, тобто такого, що синтезує три інших питання? Невже модель прагматично зорієнтованої людини ми повинні розуміти як єдино можливу відповідь на це питання? Слід нагадати, що три (з чотирьох) питань з'явилися задовго до «Логіки», ще у першому виданні «Критики чистого розуму» (1781). Відомо, що вони постали як певний підсумок «Критики» тому розглядалися німецьким філософом (про що він не раз

зазначав) зовсім не як прагматичні чи емпіричні питання, а виключно трансцендентальні: «Усі інтереси мого розуму (як спекулятивні, так і практичні) об'єднуються в таких трьох питаннях: 1. Що я можу знати? 2. Що я повинен чинити? 3. Чого я смію сподіватися?»<sup>93</sup>. Ці питання майже дослівно відтворюються в «Логіці» з одним принциповим додатком у вигляді підсумкового четвертого питання про те, а що, власне, є людина.

Принагідно нагадаємо, що на час створення «Критики чистого розуму» у Канта ще не було чіткого розуміння можливостей трансцендентального обґрунтування другого і, особливо, третього питань: «Друге питання є суто практичним. Як таке воно може, щоправда, належати чистому розумові, – зазначав філософ, – але тоді воно є не трансцендентальним, а моральним, і, отже, наша критика сама по собі не може ним займатися»<sup>94</sup>. Щодо третього питання, то відомо, яких зусиль доклав Кант для з'ясування його трансцендентального змісту. В «Критиці чистого розуму» він ще зараховував його до спекулятивної сфери і надавав, відповідно, будь-яким відповідям на нього лише негативний сенс: «Третє питання, а саме: якщо я чиню, то чого я тоді смію сподіватися? – є, водночас, практичним і теоретичним, так що практичне править лише за провідну нитку для відповіді на теоретичне питання і, якщо воно йде високо, – на спекулятивне»<sup>95</sup>. І лише з часом Кант дійшов висновку про можливість віднайти і встановити трансцендентально-апріорні принципи для моралі і релігії. Найбільшого творчого напруження потребувало встановлення апріорних засад для естетичних суджень смаку, що вдалося зробити найпізніше і викласти це у вигляді третьої «Критики» (1790). Лише після з'ясування і окреслення усіх апріорних принципів, що уможливають розгортання трьох фундаментальних здатностей людини – пізнання, волі і суджень смаку, причому людини не в її емпіричному, а в особливому – трансцендентальному вимірі, – стало можливим, на думку Канта, наблизитись до отримання обґрунтованих відповідей на три питання «Критики чистого розуму», і, відповідно, питань, що сформульовані в тексті «Логіки».

Як ми з'ясували, питання про людину для кантівської антропології не перебувало у площині трансцендентального філосо-

<sup>93</sup> Кант І. Критика чистого розуму. – К., 2000. – С. 456.

<sup>94</sup> Там само. – С. 456.

<sup>95</sup> Там само. – С. 457.

фування. То чи означає це, що відповідь на четверте питання знаходиться повністю в компетенції прагматичної антропології? Численні висловлювання німецького мислителя, що містяться як у його основних творах, так і в текстах лекцій і рукописах, не дають підстав для позитивного висновку. Дійсно, важко повірити, що Кант запропонував редукцію трьох трансцендентальних питань «Критики чистого розуму» до прагматичної моделі людини. І, незважаючи на багатство змісту, ідей і підходів, які запропонував Кант у своїй «Антропології», він ні за яких обставин не розглядав цей трактат як виклад і обґрунтування якогось своєрідного трансцендентального вчення про людину <sup>96</sup>.

Однак у тексті «Логіки» ми дійсно спостерігаємо редукцію трьох трансцендентальних питань до четвертого – до питання про людину, хоча це питання, здається, не може і не повинно розглядатись як трансцендентальне <sup>97</sup>. Що це, як не цілком очевидна непослідовність завжди такого послідовного філософа? Чи, можливо, Кант мав на увазі «іншу людину», яка не розкривається і не описується в межах моделі «антропології у прагматичному сенсі»? Чи кантівські тексти дають підстави для реконструкції моделі іншої, не прагматичної людини?

Справді, в одному з останніх великих текстів, а саме в роботі «Метафізика звичаїв» (1797) Кант сформулював ідею створення ще однієї антропології, а саме моральної антропології. Остання співвідноситься з метафізикою звичаїв, її метою є вивчення «суб'єктивних перешкод, а також сприятливих умов виконання законів метафізики звичаїв у людській природі» <sup>98</sup>.

<sup>96</sup> Ще наприкінці XIX ст. В. Віндельбанд, засновник одного з напрямів неокантианства і до того ж видатний фахівець і видавець творчої спадщини Канта, зазначав, що його антропологічні дослідження перебувають уже за межею критичної філософії, бо не мають тих ознак «аподиктичності, з якою висловлюються моральні судження» (Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. – Т. 2: От Канта до Ницше. – СПб., 1913. – С. 93).

<sup>97</sup> Так, свого часу К. Ясперс висловлював певні сумніви щодо того, чи спромігся Кант дати відповідь на своє четверте питання: «На це питання (про людину. – В. К.) не було, як на перші три, відповіді у вигляді якоїсь спеціальної роботи. Кантівська «Антропологія», яка оприлюднена вже у старості, і є зібранням його лекцій, що читалися впродовж тривалого часу, не може дати обґрунтованої відповіді, яка була б адекватною розумінню ним цього питання. Ця книга... дуже цікава, але вона дає невтішну відповідь, бо саме питання надто величне і значне. Реальна відповідь Канта на четверте фундаментальне питання – вся його творча діяльність» (Jaspers K. Kant. – San Diego – N. Y. – London, 1962. – P. 93). Чи не є така оцінка четвертого питання способом ухилення від розгорнутої відповіді на ту проблему, яку Кант дійсно поставив?

<sup>98</sup> Kant I. Die Metaphysik der Sitten // Kant: AA VI, 217.

Кант застерігає від надмірного оптимізму щодо моральної антропології (*moralische Anthropologie*). Він кілька разів підкреслював, що хоча моральна антропологія за певних умов може стати важливим надбанням, вона «за жодних обставин не повинна мати першості щодо метафізики звичаїв або бути отождоженена з нею... Моральна антропологія не повинна стати ні керівництвом для суджень, ні дисципліною духу в його виконанні належного, приписи якого повинні а priori даватися лише чистим розумом»<sup>99</sup>. Себто моральна антропологія не може і не повинна перебирати на себе пошук і встановлення апіорних засад пізнання людини, бо її мета інша – аналізувати людську природу, спираючись на досвід.

Характерно, що вже у «Критиці чистого розуму», тобто на початку 80-х років, Кант цілком усвідомлював, що «метафізика звичаїв, власне, є чистою мораллю, в основу якої зовсім не покладена антропологія (емпіричні умови)»<sup>100</sup>. Наприкінці 90-х років Кант уже припускає існування антропології знов-таки як емпіричної науки, що вивчає людський досвід, але при цьому це такий досвід, який має точки дотику з правовими і моральними нормами. Але ж ці норми є апіорними, і в цьому кантівська позиція залишалася незмінною. Тоді знову постає питання: що це за емпіричні умови, чи досвід, яким мусить послуговуватися новий різновид антропологічного вчення – моральна антропологія?

Відповідь потребує деяких попередніх уточнень. Звернімо увагу на те, що «Метафізика звичаїв», поряд з «Антропологією», стала чи не останнім великим кантівським текстом, що був оприлюднений ним самостійно, без звернення до сторонньої допомоги (як, наприклад, «Фізична географія» чи «Педагогіка»). Ці, здавалося б, зовнішні обставини мають певне відношення до усвідомлення кантівської ідеї щодо досвіду, який повинен стати предметом моральної антропології. Зрозуміло, що Кант не міг рекомендувати досвід вивчення людини, що його практикувала емпірична психологія. Як ми показали, цей етап розуміння предмета і мети антропології як науки Кант пройшов ще на початку своєї викладацької діяльності в університеті. То, може, це прагматична антропологія, що викладалася ним тривалий час? Це також малоімовірно, бо тоді б Кант мав усі підстави рекомендувати читачам «Метафізики звичаїв» для кращого розуміння свого задуму звернутися до своєї прагматичної антропології

<sup>99</sup> Ibid. – С. 217.

<sup>100</sup> Кант І. Критика чистого розуму. – С. 475.



(яку він викладав уже 25 років) як до готового варіанта моральної антропології. Але в тексті відсутні будь-які згадки чи посилання на його вельми популярний університетський курс з антропології. І це дивує, особливо якщо взяти до уваги, що монографія з цього предмета вийшла майже одночасно з «Метафізикою звичаїв», а саме 1798 року. Тобто обидва тексти готувалися до друку паралельно, що унеможливорює будь-які припущення щодо кантівського свідомого нехтування тим людським досвідом, який знайшов своє методичне втілення в його «Антропології», з метою окреслення предмета «Метафізики звичаїв» як *науки без антропології*. Як ми вже зазначили, Кант рішуче заперечував антропологічне обґрунтування своєї метафізики, і це впливало як із його трансцендентального (а не догматичного) розуміння метафізики, так і з усвідомлення, що антропологічний підхід не може мати якогось особливого значення для метафізики звичаїв саме тому, що пізнання людини, її природи не дає і не може дати ніякого апіорного знання, бо антропологія за будь-яких обставин спирається на досвід, у той час як «Метафізика звичаїв» повинна і мусить відкрити апіорні принципи правових і моральних засад людського буття. Для Канта ця диференціація знання була завжди визначальною.

Однак кантівське розрізнення двох видів знань і віднесення антропології до досвідної, апостеріорної науки ще більше загострює питання стосовно того, який саме досвід мав на увазі філософ, виділяючи моральну антропологію з-поміж інших важливих доктрин про людину. Зрозуміло, що є підстави для твердження, що кантівська ідея моральної антропології не передбачала її редукції до того досвіду, що його вивчає емпірична психологія. Однак і досвід прагматичної антропології (на яку відсутні його посилання чи нагадування) також недоцільно розглядати як репрезентативний для моральної антропології. Для відповіді на питання, а на якому досвіді повинна ґрунтуватися моральна антропологія, нам потрібно звернутись до деяких інших творів філософа, у яких викладено кантівське розуміння людини як істоти історичної й релігійної. Ми вважаємо, що саме в цих працях філософа знаходиться відповідь на питання – який досвід фундає моральну антропологію? А це, у свою чергу, допоможе, можливо, наблизитися до відповіді на четверте кантівське питання – що є людина?

Відомо, що впродовж 80–90-х років XVIII ст. Кант оприлюднив кілька важливих текстів, у яких розглядав людину під кутом зору її історії і тих негараздів та антагонізмів, що є рушіями історії людства

і які є свідченням якихось не моральних чи, навіть, антиморальних (злих) схильностей, що присутні, наявні в людській природі. Тобто мова йде про те, що Кант рішуче і безкомпромісно наголошував (у багатьох своїх працях і рукописах) на «радикальному злі» як на визначальній силі, що присутня в людській природі<sup>101</sup>. У своїх філософсько-історичних текстах, а також у своєму вченні про релігію Кант не стомлюється повторювати оцю свою тезу щодо схильності людини до зла, причому не в психологічному, в антропологічному сенсі, тобто під кутом зору вихідної характеристики людської природи. У трактаті «Релігія в межах тільки розуму» він прямо зазначає, що людина за своєю природою є злою істотою і що боротьба доброго начала зі злим за своє панування над людиною є чи не найвиразнішим проявом людського буття впродовж усієї історії<sup>102</sup>. Тобто для Канта людина, м'яко кажучи, є істотою вельми недосконалою. У цьому тлумаченні людської природи як схильної до зла чітко проглядається протестантське розуміння людини, яке передбачало досить песимістичне тлумачення її природи, схильностей і бажань<sup>103</sup>. Мабуть, не обійшлося і без Т. Гобса, особливо його інтерпретації людини в природному стані, в якому точиться перманентна війна «всіх проти всіх»<sup>104</sup>.

<sup>101</sup> Доцільно навести хоча б деякі сучасні роботи, а яких розглядається кантівська теорія радикального зла, якими ми послуговувалися. Див.: *Stephen G. R. Kant's Argument for Radical Evil // European Journal of Philosophy*, 2002. – V. 10; *Frierson P. Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. – Cambridge, 2003; *Rossi Ph. Social Authority of Reason: Kant's Critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind*. – N. Y., 2003; *Anderson-Gold Sb. Unnecessary Evil: History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*. – N. Y., 2000; *Schönecker D. Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie*. – Berlin – N. Y., 2005; *Wood A. Kant's Moral Religion*. – Ithaca, 1970; *Wood A. Kant's Rational Theology*. – Ithaca, 1978 (слід особливо відзначити розвідки Алена Вуда).

<sup>102</sup> *Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Kant: AAVI*, 17–53.

<sup>103</sup> Див.: *Паульсен Ф. Философия протестантизма (Кант и протестантство)*. – СПб., 1907; *Снекторский Е. В. Происхождение протестантского рационализма. III: Кантианство // Записки общества истории, философии и права при имп. Варшавском университете*. – 1904. Вып. 7; *Santayana G. Egotism in German philosophy*. – L., 1916; *Bauch B. Luther und Kant*. – Berlin, 1904; *Schultz W. Kant als Philosoph des Protestantismus*. – Hamburg, 1961. (Зазначимо, що праця Б. Бауха стала засадничою у жанрі філософсько-біографічної компаративістики.)

<sup>104</sup> У цьому питанні Кант відхилив популярне вчення Ж.-Ж. Руссо, який, у свою чергу, відкидав звинувачення людини у її надмірному егоїзмові і наявності у ній зла як сталого принципу ставлення до світу. Французький просвітник був переконаний, що людина схибила тоді, коли відмовилась від первісного стану, де її природа була по-справжньому доброю, і перейшла у громадянський стан, звідки, власне, і розпочався її тривалий, але неухильний занепад, спотворення її чеснот, почуття справедливості і довірливого ставлення одне до одного. Кант не поділяв цього оптимізму щодо «доброго дикуна» і суцільної деградації людини в громадянському стані. Однак він завжди підкреслював свою повагу до французького філософа. Руссо, зазначав Кант, навчив його поважати людину.

Сучасні автори підкреслюють цікавий збіг думок про людину, її природу, що спостерігається між Кантом і фундатором класичної економічної теорії А. Смітом. На такий збіг звертає увагу американський дослідник С. Флешакер, відзначаючи цікавий відгомін смітівського тлумачення людини як вільного економічного агента, тобто Номо оeconomicus, і кантівської моделі людини як істоти, схильної максимізувати свій егоїстичний принцип усупереч моральному імперативу. Таким чином, на думку С. Флешакера, смітівська модель у багатьох моментах споріднена з кантівською, особливо щодо розуміння суб'єктивних мотивів і стимулів людської поведінки<sup>105</sup>. Ми вважаємо, що ця спорідненість значною мірою ґрунтувалася також і на усталеному переконанні європейського Просвітництва щодо сили і здатності людського егоїзму продукувати як своє особисте, так і суспільне благо<sup>106</sup>.

Цікаво, що кантівський своєрідний «антропологічний песимізм» знайшов додаткову підтримку з боку молодого і енергійного німецького філософа Й. Фіхте, творця оригінальної версії трансцендентальної філософії – «Wissenschaftslehre». Його основні праці вийшли друком ще за життя кьонігсберзького мислителя, і на деякі з них Кант навіть відреагував критичними нотатками і листами. Важливо пам'ятати, що фіхтеанське розуміння людини значною мірою відштовхувалося від кантівської антропології, що міститься у його вченні про релігію. Саме з цієї праці Й. Фіхте взяв ідею щодо людської схильності до лінощів. Й. Фіхте підніс цю кантівську думку до загальної тези, а саме – лінощі є джерелом усіх людських негараздів. Згідно з Й. Фіхте, природа ліні полягає в добровільній залежності людини від сили інерції, пасивності свого буття: «Ми передбачаємо, що людина не буде нічого робити такого, що не є цілковито необхідним... Ми передбачаємо, таким чином, визначальну інерцію людини до сили рефлексії і, відповідно, до своєї дієвості згідно з цією рефлексією. – Таким чином, це й було б істинним позитивним радикальним злом, а не лише щось суто негативне, як це розглядалося раніше»<sup>107</sup>. Пасивність, інертність людини, її ухилення

<sup>105</sup> Fleischacker S. A. Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith. – New Jersey, 1999.

<sup>106</sup> Про становлення і значення концепту Номо оeconomicus для просвітницької антропології див.: Козловський В. П. Номо оeconomicus як просвітницький проект: деякі риси антропології модерну // Наукові записки / Національний університет «Києво-Могилянська академія». – Т. 50. Філософія та релігієзнавство. – К., 2006.

<sup>107</sup> Fichte J. G. Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre // Fichte J. G. Sämtliche Werke: hrsg. von I. H. Fichte. – Berlin, 1845. – Bd. 4. – S. 199.

від активності є справжнім злом. За Й. Фіхте, ми помиляємося, коли твердимо, що зло закорінене у всіх без винятку чуттєвих потребах людини. На його переконання, зло причаїлося в людській млявості й пасивності, інертності й небажанні діяти, змінюватися, переходити на вищі рівні буття: «У людини завжди виникає тяжка боротьба між потребою й інертністю... Не потреби є джерелом пороків, вони є стимулами до діяльності і добросовісності: лінь є джерелом усіх пороків»<sup>108</sup>. Людині властиво чинити «спротив виходу з такого стану, намагання залишатися в цій рутині»<sup>109</sup>. Для того щоб подолати пасивність, рутину свого життя і піднятися на рівень вимог моральної свободи, людина повинна зробити зусилля над собою. Однак це не простий крок. Спочатку вона мусить змінити ставлення до самої себе: «Індивід мусить побачити сам себе у нікчемному вигляді, – рішуче твердить філософ, – і відчутти відразу до себе»<sup>110</sup>. Це хоча і негативний, але вкрай важливий етап на її шляху до своєї свободи, яка відкриває людині морально належне і відповідальне ставлення як до себе, так і до інших. При цьому Й. Фіхте весь час нагадував, що «виправлення і піднесення постійно залежать, що цілком зрозуміло, від власної свободи; хто цю свободу навіть у таких умов ще не використовує, тому немає чим допомогти»<sup>111</sup>.

Але не тільки Й. Фіхте, а й багатьох інших тогочасних і пізніших філософів непокоїла проблема радикального зла. Чимало філософів розмірковували над цією проблемою, намагаючись розкрити природу цього феномену, його відношення до людини, її природи; чи розглянути зло як «темну основу», що властива самому Богу (як вважав Ф. Шелінг)<sup>112</sup>. Мабуть, усі післякантивські німецькі філософи так чи інакше зачіпали цю проблему. Звернення до цього питання вже на початку ХІХ ст. ми зустрічаємо, крім згаданого Ф. Шелінга, ще у Г. Гегеля, а також у їхнього антипода і завзятого критика усієї післякантивської

<sup>108</sup> *Fichte J. G. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des gelehrten* // *Fichte J. G. Sämtliche Werke: hrsg. von I. H. Fichte* – Berlin, 1845. – Bd. 6. – S. 343.

<sup>109</sup> *Fichte J. G. Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* // *Fichte J. G. Sämtliche Werke*. – Bd. 4. – S. 200.

<sup>110</sup> *Ibid.* – S. 204.

<sup>111</sup> *Ibid.* – S. 204.

<sup>112</sup> Ретельний аналіз шелінгівського тлумачення радикального зла, викладений ним у відомому творі «*Philosophische Untersuchungen über Wesen der menschlichen Freiheit...*» (1809), здійснив німецький фахівець В. Якобс. Див.: *Якобс В. Происхождение зла и человеческая свобода или трансцендентальная философия и метафизика* // *Вопросы философии*. – 1994. – № 1.

філософії А. Шопенгауера. Останній вважав, що кантівське вчення про людину дає змогу реалістичніше подивитися на мотиви і стимули людських вчинків, відкинувши геть будь-які ілюзії щодо доброго начала, яке, начебто, характерне для людської природи. А. Шопенгауер вважав, що Кант у своєму тлумаченні радикального зла мав на увазі домінування в людській природі егоїзму: «У кожній людині зосереджено перш за все колосальний егоїзм»<sup>113</sup>. Щодо егоїзму, то засновник філософії волі розрізняв два його різновиди: перший – себелюбство (*Selbstsucht*), яке має відношення до хворобливого ставлення і сприйняття людиною самої себе; другий – егоїзм як користолюбство (*Eigennutz*). Причому останнє штовхає людину діяти, спираючись на рефлексію, використовуючи силу розуму, щоб вчиняти не будь-як, не спонтанно, а лише виважено, тобто «планомірно переслідуючи свої цілі»<sup>114</sup>. Егоїзм, на думку А. Шопенгауера, є підґрунтям і більш жахливих речей – людської боротьби за власні пріоритети, які вона намагається утвердити за будь-яких обставин, а це майже завжди веде до стану війни і взаємного знищення. Саме егоїстичну пристрасть до боротьби, яка провокує ворожнечу і війни, вважав філософ-песиміст, «можна назвати радикальним злом»<sup>115</sup>.

Усі ці філософські рефлексії стосовно проблеми радикального зла для Канта не були новими. Його тексти дають підстави для твердження, що він враховував усі ці підходи, які значно пізніше (особливо це стосується А. Шопенгауера) інтенсивно обговорювались і аналізувались в німецькій філософії значною мірою під впливом кантівських сюжетів і мотивів. Але його цікавили не констатації і опис властивих людській природі схильностей чи пороків – егоїзму, лінощів, злорадства і ворожнечі, а з'ясування їхніх витоків. Щодо цієї проблеми, то відомо, що Кант більше звертав увагу, наприклад, не на егоїзм чи лінощі людини, а на її схильність до усамітнення. На думку філософа, саме ця схильність породжує іншу проблему, з якою людині доводиться мати справу, а саме – вимушеність

<sup>113</sup> Шопенгауер А. Отдельные, но систематически распределенные мысли о разного рода предметах // Шопенгауер А. Полн. собр. соч.: В 4 т. – М., 1904. – Т. 3. – С. 621.

<sup>114</sup> Шопенгауер А. Две основные проблемы этики // Шопенгауер А. Полн. собр. соч.: В 4 т. – М., 1905. – Т. 4. – С. 192.

<sup>115</sup> Шопенгауер А. Отдельные, но систематически распределенные мысли о разного рода предметах // Шопенгауер А. Полн. собр. соч.: В 4 т. – М., 1904. – Т. 3. – С. 624.

її комунікації з іншими. Причому вимушеність не зовнішня, тобто не така, що відчувається людиною як примус до спілкування, що його здійснює суспільство, держава тощо. Кант мав на увазі насамперед суб'єктивне небажання спілкуватися, яке, однак, людина змушена долати, бо лише в спільноті вона може розвинути «свої природні здібності» <sup>116</sup>. Здібності не обов'язково благородні й моральні, це можуть бути і здібності до нищих вчинків, пороків тощо. Але все своє суб'єктивне багатство людина може розвинути лише в спільноті, тому вона *змушена* йти на контакт з іншими людьми. Ця комунікація здійснюється не тільки під впливом зовнішніх чинників, а передусім під впливом внутрішньої мотивації. Цей парадоксальний стан людського буття Кант позначив як «некомунікативну комунікацію», тобто стан, коли людина, долаючи свої природні лінощі, керуючись своїм честолюбством, бажанням влади, престижу чи користі, все ж таки змушена йти на спілкування зі своїми ближніми, яких вона «не може терпіти, але без яких вона не може обійтися» <sup>117</sup>. Парадоксальність людської комунікації має вирішальне значення для концептуального осмислення і розуміння стимулів і спонук людської поведінки. Більше того, цей парадокс, вважає Г. Вільсон, має більш широку сферу застосування, бо дає можливість поглянути на «кантівську теорію людської природи як таку, що включає не тільки розуміння значення людських схильностей для індивіда, а й розуміння динамічного значення «некомунікативної комунікації» для розвитку як індивіда, так і людського роду, усвідомлення загального процесу становлення моралі» <sup>118</sup>. Мабуть, можна погодитися з оцінкою Х. Вільсоном особливої ролі концепту «некомунікативної комунікації» для кантівської антропології, причому антропології вже не стільки прагматичної, скільки моральної. Про те, що цей концепт має відношення до моральної антропології, свідчить подальший кантівський аналіз людських стосунків.

Кант далі зазначає, що людська схильність діяти, покладаючись на власну користь, провокує появу тих антагоністичних зіткнень, які, здається, унеможливають існування моральної

<sup>116</sup> Kant I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht // Kant: AAVI, 21.

<sup>117</sup> Ibid. – S.11.

<sup>118</sup> Wilson H. L. Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance. – N. Y., 2006. – P. 44.

доброї волі. Такий висновок видається досить радикальним, але філософ його робить і це дає йому змогу подивитися на цю проблему не очима мораліста чи соціального філософа, які майже всі негаразди спільного людського буття пов'язують чи то з недоліками виховання, чи з недосконалістю суспільного ладу, а очима морального антрополога. Цей кантівський погляд дає йому, зрештою, можливість побачити, що антагонізм міститься в осередді людської природи, і пов'язаний він із властивою людям недоброзичливістю у спілкуванні, схильністю до спротиву і, водночас, покори, що як об'єднує людей, так і штовхає їх на шлях роз'єднання і ворожнечі. Поеднання цих схильностей і породжує антагонізм, напруженість людського буття, веде до дисбалансу і дисгармонії у суспільному житті. Як відомо, за Кантом, такий стан речей, якщо його розглядати як «план історії», під кутом зору прихованої мети природи (своєрідна просвітницька ідея прогресу), веде, зрештою, людський рід від грубості і дикості до стану культури, моралі і цивілізованості. І, навпаки, в умовах «повної єдності, поміркованості і взаємної любові люди залишилися б на рівні тварин. Тому хай буде благословення людська природа за свою схильність до боротьби, заздрісне протиробство, невгамовну жадобу до володіння і панування»<sup>119</sup>.

Таким чином, у нас є певні підстави твердити, що моральна антропологія, про яку йшлося у Канта в «Метафізиці звичаїв», як досвідна наука (а лише в такому сенсі її розумів Кант) не охоплюється тією моделлю людини, яку він запропонував у своєму трактаті з прагматичної антропології. Моральна антропологія постає на іншому досвіді – це не звичайний емпіричний досвід, що його аналізує психологія, і це не досвід входження людини у світ, чим переймається прагматична антропологія, – те, чим занепокоєна моральна антропологія, це досвід «радикального зла», що передбачає іншу модель людини, її природи. З цього приводу Кант не раз зазначав, що мається на увазі досвід боротьби людини зі своїми егоїстичними схильностями, ворожнечю, страхом, лінощами; досвід подолання внутрішнього зла через *зусилля і бажання* стати моральною істотою.

<sup>119</sup> Kant I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht // Kant: *Антологія*. 22. (Як тут не згадати Ніцше, його генеалогію моралі, згідно з якою її виток не піддаються раціональній реконструкції, їх можливо виявити, спираючись лише на генеалогічні підходи, що передбачають погляд за лаштунки моралі. Такий підхід дає змогу виявити генезу морального з неморальним, ба навіть антиморального, тобто *визнати* ресентимент, що укорінений у злій, а не добрій людській волі.)

Наразі постає ще одне питання: чи можна твердити, що та модель людської природи, на якій тримається і яку передбачає моральна антропологія, поєднує, здається, несумісні речі – антропологію і трансценденталізм<sup>120</sup>?

Відомо, що серед численних кантівських рукописів є *лише одна, добре відома нотатка*, де філософ згадує якусь *трансцендентальну антропологію*. Нотатка зроблена ним приблизно 1778 р., тобто до появи «Критики чистого розуму», але вже у період завершальних робіт над цим грандіозним текстом. Запис міститься у фрагменті, в якому Кант розглядає егоїзм, зокрема егоїзм учених, звертаючи увагу на його різнобічну роль (в основному негативну) у людському пізнанні. І саме в цьому контексті Кант робить свою відому ремарку стосовно того, що людині «не досить знати багато різних наук, їй потрібне самопізнання (*Selbsterkenntnis*) розсудку і розуму. Антропологія трансцендентальна (*Anthropologia transscendentalis*)»<sup>121</sup>. Зазначимо, що ця кантівська ремарка настільки абстрактна, що не викликає особливого подиву поява чималої кількості сучасних досліджень, в яких автори намагаються переконати філософську громадськість у тому, що нібито кьонігсберзький філософ мав тверде переконання щодо можливості і доцільності створення антропології як трансцендентальної науки, філософської антропології або ж учення про універсальний моральний характер<sup>122</sup>. Такі наміри підкріплюються відомим кантівським припущенням, яке міститься в «Логіці», стосовно можливості редукції трьох транс-

<sup>120</sup> Досить масштабну спробу розгорнути антропологічне обґрунтування кантівського трансценденталізму ми зустрічаємо ще на початку XIX ст. Маємо на увазі Я. Фріза та його великі праці «*Nene öder anthropologische Kritik der Vernunft*» (1827); «*Psychische Anthropologie*» (1820). Зазначимо, що ці розлогі доробки спричинили появу низки досліджень, які започаткували різні напрями антропологічної науки.

<sup>121</sup> *Kant I. Reflexionen zur Anthropologie* // Kant: AA XV, 395 (У цьому фрагменті містяться оригінальні кантівські роздуми стосовно вчених, що обмежують свої пізнання лише своєю наукою і з цієї обмеженої, егоїстичної позиції розпочинають свої теревені про всіх і все на світі. За Кантом, це істоти з одним оком – Циклопи).

<sup>122</sup> Див.: *Van den Pitte F. P. Kant as Philosophical Anthropologist*. – Den Haag, 1971; Firla M. *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*. – Frankfurt am Main / Bern. 1981; *Lestition S. O. Kant's Philosophical Anthropology: Texts and Historical Contexts, Continuity and Change*. – Chicago, 1985; *Frierson P. R. Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. – Washington, 2003; *Munzel G. F. Kant's Conception of Moral Character. The 'Critical' Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. – Chicago, 1999; Трансцендентальная антропология и логика // Труды международного семинара «Антропология с современной точки зрения» и VIII Кантовских чтений. – Калининград, 2000. (Принагідно зазначимо великий вплив на сучасні дослідження кантівської антропології і моральної доктрини праці Феліції Мунцель).



цендентальних питань до четвертого, антропологічного питання: «По суті все це (відповіді на три питання. – В. К.) можна було б редукувати до антропології, бо три питання мають відношення до останнього»<sup>123</sup>. Але чи має сенс така редукція? <sup>124</sup> І чи припустимо шукати відповіді, які Кант отримав на ґрунті трансцендентальної філософії, бо саме ця філософська позиція визначала для нього апіорні умови можливості (відповідно, окреслювала також *межу неможливості*) як самих питань, так і (що значно важливіше) відповідей на них, – то чи є послідовними і коректними якісь інші пошуки, що орієнтуються на способи аргументації і обґрунтування, які вже є не трансцендентальними? Ми вважаємо, що кантівське тлумачення людської природи як такої, що має схильність до зла, унеможливорює створення антропології як апіорної, трансцендентальної філософської науки. Річ у тім, що злі вчинки завжди спонтанно і не прогнозовано *розривають* упорядкованість, що її конститує нормативний розум чи то як моральний закон, чи як правовий порядок. Злий вчинок це завжди моя сваволя, яка розгортається за моїми власними бажаннями. Бажання постає як максима (норма і правило) моєї дії всупереч загальній нормі.

З іншого боку, антропологія, що постає чи то як прагматична, чи то як емпірична наука (психологія), також позбавлена необхідних ознак унормованості на засадах розуму, бо судження, що формулюються цими науками, є суто емпіричними і мають відношення до аналізу душі, бажань, здатностей людини, або до вивчення її як істоти, що сама себе творить в обширі світу, підносячи себе на рівень громадянина світу. Наразі це не має принципового значення, бо всі ці знання є не чим іншим, як *модифікаціями досвіду*, вони є судженнями, що, звичайно, уможливлюються апіорними структурами чуттєвості і розсудку, але ці судження не мають ознак синтетичних суджень апіорі. А тому моделі антропології, що створюються на засадах такого досвіду, не можуть претендувати на статус трансцендентальної науки.

<sup>123</sup> Kant I. Logik // Kant: AA IX, 25.

<sup>124</sup> Значно менше звертають уваги на кантівський лист до К. Ф. Штейдліна, де філософ перераховує усі чотири питання (майже дослівно), але у вигляді завдань (Aufgaben) для власного філософування. Цікаво, що при цьому не йдеться про якусь *можливу* редукцію трьох завдань до четвертого: «Після цих (перших трьох завдань – В. К.) повинна настати черга наступного: що є людина? (Антропологія: з цього предмета я щороку викладаю курс протягом 20 років)» // I. Kant – C. F. Staudlin (4. Mai 1793) // Kant: AA XI, 429.

Певну підтримку нашої позиції ми знаходимо у відомого австрійського філософа В. Рьода, який з приводу дискусій, що точилися в німецькій філософії впродовж XIX–XX ст. щодо можливості антропологічного обґрунтування трансцендентальної філософії зазначив: «Відповідь, яку я хотів би спробувати дати, полягає в тому, що антропологія... знаходиться в іншій площині, ніж трансцендентальна філософія, і з цієї причини не може вважатися її частиною і тим більше її основоположенням»<sup>125</sup>. Австрійський філософ підкреслює, що у такому разі ми маємо справу з двома парадигмами філософування. Відтак «антропологічна (а отже, психологічна) та трансцендентальна парадигми не виключають одна одну, а можуть співіснувати»<sup>126</sup>.

Таким чином, ми повинні брати до уваги, що Кант, попри всі можливі зміни його думки, ніколи не відмовлявся від головного свого надбання – трансцендентальної методології як фундаменту для всіх можливих досліджень, навіть тих, що не відповідають основним критеріям його філософії. Тому трансцендентальна наука неможлива там, де відсутній синтез досвіду на апіорних засадах, тобто відсутня можливість синтетичних суджень апіорі. Як ми пересвідчилися, досвід, що уможливає як прагматичну, так і моральну антропології, не відповідає основним кантівським критеріям апіорного синтезу.

### Антропономія: людина як законотворча істота

Крім того, згідно з Кантом, антропологію як науку, що ґрунтується на «емпіричних принципах», тобто досвіді, не слід плутати з антропономією, яка також є *вченням про людину*, але вже на *засадах розуму*: «*Антропологія*, що виникає з самих лише досвідних даних, не може завдати ніякої шкоди *антропономії*, що встановлюється безумовно законодавчим розумом»<sup>127</sup>. Наскільки можна зрозуміти, антропономія істотно відрізнялася Кантом від антропологічних досліджень саме тим, що мала відношення до універсальної людської здатності створювати *загальні норми* свого буття. При цьому антропономічна модель

<sup>125</sup> Рьод В. Трансцендентальна філософія та антропологія // Кантівські студії 1999: Щорічник Кантівського товариства в Україні. – К., 2000. – С. 130.

<sup>126</sup> Там само. – С. 130.

<sup>127</sup> Kant I. Die Metaphysik der Sitten // Kant: AA VI, 406.

ґрунтується не на моральності людини, а на тлумаченні її як істоти, що *покладає закони свого громадського буття*, спираючись на нормативно-конститутивний розум. Саме в цьому сенсі ця модель не охоплює всіх вимірів інтелігібельної природи людини, оскільки антропономна модель, на думку Канта, найповніше втілюється у законодавчо-нормотворчій діяльності людського розуму, вона не йде далі, до меж чистого розуму. На нашу думку, така особливість антропономії впливає з кантівського розрізнення трьох основних елементів, що конституують людську природу. Відомо, що таке розрізнення міститься у трактаті «Релігія в межах тільки розуму». Саме там Кант розрізняє: тваринний, людський і персональний елементи людської природи. Людськість є себелюбство, боротьба, ревності і супротив, які стримуються і внаормовуються на засадах розуму. Ми вважаємо, що кантівська антропономія має певне відношення до другого елементу людської природи – людськості, яка визначається здатністю раціонально унормовувати егоїстичні схильності людської природи, підкоряти їх силі законодавчого розуму<sup>128</sup>. Тут формальна сила норм і приписів, які покладаються людським розумом, діє як закон, що має на меті уможливити існування людей як спільноти, незважаючи на їхню схильність до усамітнення і ворожнечі.

Таким чином, антропономія – це вже не антропологія, тобто вона не є якимось емпіричним знанням, бо робить наголос на здатності людини як розумної істоти до законодавчо-нормативної діяльності. Тут людина імпліцитно розуміється як людство, яке, спираючись на нормативну силу законодавчого розуму, прокладає шляхи до прийнятного, хоча зовсім не ідеального, стану спільного (громадсько-політичного) буття. Антропономія відповідає на питання: що є людська природа у «прирученому», громадянському, стані? Антропономічний погляд на людину передбачає безперечну перевагу законодавчого розуму над суб'єктивними схильностями. Очевидно, що ця модель людини

<sup>128</sup> Стосовно напрочуд цікавої кантівської ідеї щодо антропономії див.: *System D. G. The Idea of Humanity: Anthropology and Anthroponomy in Kant's Ethics*. – N. Y., 2003. (Як не дивно, але про антропономію в автора йдеться лише в кінці книжки, хоча 4 і 5 розділи присвячені питанням, що приблизно стосуються цієї теми. Автор підкреслює раціональну вселюдськість, на яку орієнтується Кант, коли пише про антропономію, себто цей концепт зорієнтований на визначення людини через її здатність до творення загальних норм життя.) До цього концепту звертався також класик німецького неокантіанства Г. Коген, а в ближчі до нас часи – У. Венцель у своїй книжці «*Anthroponomie. Kants Archäologie der Autonomie*» (1992).

розглядає її як «розумну природу», що розгортається у світі як його загальний правовий порядок, *унормований стан речей, який має безумовну силу над егоїзмом усіх, але при цьому забезпечує свободу кожного*. Зазначимо, що це поки що лише попередні наші зауваги щодо «антропономічного» рівня розгляду людської природи. Для більш розлогого висвітлення цієї проблеми потрібне додаткове вивчення кантівських рукописів і лекцій.

### Інтелігібельний характер: людина як метафізична істота, або Що знаходиться за межами будь-якої антропології

Але й антропономічна модель людської природи також не є остаточною відповіддю Канта на те, що є людина. Вирішальне, принципове значення має його розрізнення емпіричної й інтелігібельної природи людини, що, до речі, було вихідним і вкрай важливим для кантівської філософії. Це одна із центральних ідей «Критики чистого розуму». Без цього розрізнення взагалі неможлива його практична філософія. Тому лише свідоме ігнорування цієї демаркації дає підстави деяким сучасним фахівцям твердити, що Кант наприкінці свого життя схилився до визнання якоїсь загальної філософської чи трансцендентальної антропології. Насправді, стратегічне значення для кантівської філософії мав саме концепт інтелігібельного характеру, в якому відсутній будь-який натуралістичний зміст. Це той кантівський *Noûmen*, що стоїть на заваді будь-яким спробам тлумачити людину, її природу як таку, що детермінована зовнішніми обставинами, себто каузально. Проведення такої демаркації дало Канту змогу твердити, що саме завдячуючи своїй інтелігібельній природі (характеру) людина дійсно спроможна починати причинний ряд подій, відштовхуючись не від зовнішніх обставин, а від самої себе <sup>129</sup>.

<sup>129</sup> Кантівські тексти, зокрема лекції з антропології, дають значний матеріал для усвідомлення всього комплексу ідей щодо людського характеру, зокрема емпіричного. Для Канта характер – це стійкий зв'язок принципів, завдячуючи яким, людина здатна діяти відповідально, вільно і більш-менш прогнозовано. Тому для нього людина навіть з поганим характером краща, ніж людина, у якій відсутній стійкий характер: «Дійсно, слід визнати, що людина з твердим характером має істотні переваги над тією людиною, яка не має ніякого характеру, але має добре серце і душу... Характер має внутрішню моральну цінність... Людина зі злим характером хоча і є жахливою, однак вона може викликати захоплення» (*Kant I. Vorlesungen über Anthropologie // Kant: AA XXV, 1169*).

Покладання інтелігібельного характеру як визначального виміру людини дає, зрештою, можливість зрозуміти, яку природу людини мав на увазі філософ, коли аналізував радикальне зло, що властиве людській природі. На думку Канта, тільки безумовне визнання інтелігібельного характеру дає підстави для визнання наявності у людини здатності до моральної свободи: «Під природою людини мається на увазі лише суб'єктивна основа застосування її свободи взагалі (під владою об'єктивних моральних законів), яка передує будь-якій дії... Але сама ця суб'єктивна основа завжди повинна, у свою чергу, бути актом свободи»<sup>130</sup>.

Тому Кант вважав безпідставними будь-які мудрування стосовно того, чи є людина за своєю природою доброю чи злою істотою. Для нього поза інтелігібельним характером усі такі питання позбавлені сенсу. Зрозуміло, що дія цього виміру людини також не відбувається автоматично. Людина завжди змушена докладати зусиль, щоб «піднятися» на рівень вимог інтелігібельної природи, вимог, що постають як веління морального закону – категоричного імперативу. Маючи на увазі таке розуміння витоків морального закону, Кант писав, що «людина мусять, а відтак може, керуватись категоричним імперативом, створити із себе добру людину»<sup>131</sup>.

Отож припущення існування, крім емпіричного, ще й інтелігібельного виміру (характеру) людини дає підстави твердити, що свобода і доброчесність, все ж таки можливі у світі, в якому діє каузальність; моральна свобода можлива, хоча люди занадто часто вчиняють усупереч моральним нормам, піддаючись егоїстичним примхам і схильностям<sup>132</sup>. А тому за своєю емпіричною природою, тією, що її вивчає антропологія, людина не є доброю істотою: «За своєю природою, – зазначає він, – людина – істота зовсім не моральна; вона стає такою, коли її розум прямує до понять обов'язку і закону»<sup>133</sup>. У процесі свого виховання людина поступово долає чи, точніше, опановує,

<sup>130</sup> Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Kant: AA VI, 21.

<sup>131</sup> Kant I. Opus Postumum // Kant: AA XXI, 62.

<sup>132</sup> П. Фрірсон розвиває спірну тезу, що нібито «саме характер цілком відповідає кантівському опису моральної антропології». Див.: *Frierson P. Character and Evil in Kant's Moral Anthropology Journal of the History of Philosophy*, 2006. – V. 44, No 4. – P. 634). Не менш проблематичною є версія моральної антропології, що її запропонувала Ф. Мунцель. Див.: *Munzel F. Kant's Conception of Moral Character: The «Critical» Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. – Chicago, 1999.

<sup>133</sup> Kant I. Pädagogik // Kant: AA IX, 493.

приручає своє тваринне єство, збагачуючи свою людяність і розум у боротьбі зі своїми вадами з тим, щоб постати як *моральна особистість*, яка здатна керуватися імперативами практичного розуму і нести всю повноту відповідальності за свої вчинки. Для Канта саме *особа* є тим людським виміром, де «ідея людяності може розглядатися цілковито інтелігібельно»<sup>134</sup>. Тобто саме особа найбільш повно втілює інтелігібельну людську суть, що дає їй можливість діяти всупереч емпіричним обставинам, керуючись моральним законом як «достатнім мотивом своєї сваволі»<sup>135</sup>. Таким чином, тільки за наявності у людини персонального виміру буття виникає аксіологічна демаркація вчинків, і, відповідно, доречність припущення того, що «людина первісно схильна до усіх вад, бо має збуджуючі її схильності й інстинкти, хоча розум має потяг до протилежного»<sup>136</sup>. Однак знову-таки схильність до зла, як ознака, що властива людській природі, за Кантом, не діє автоматично, чи то як фатум, рок або як біологічна залежність чи генетична спадковість. Кант був далекий від такого натуралізму. Для нього людина вчиняє добре чи зле, завжди спираючись на *максими своєї свободи*, максими, які людина обирає самостійно як норму для своїх дій. Якщо людина обирає моральний закон, то вона піднімається на рівень *моральної особи*, дії якої оприлюднюють людство як таке. Моральна особа вчиняє як «людина взагалі, тобто через них (вчинки. – В. К.) вона оприлюднює характер свого роду»<sup>137</sup>. Характерно, що саме людина як особа отримує визначення автономного суб'єкта, тобто такого, який здатний діяти, спираючись на моральний закон, відкидаючи всі інші зовнішні чинники. Так, у манускрипті «Opus Postumum» є виразна нотатка, в якій Кант зазначає: «Людина сама належить до світу як зовнішня, чуттєво сприймаюча істота. Людина визначена цією гетерономією. Однак як особа вона підпорядковується закону автономії. – Особа є істотою, яка сама визначає себе на засадах свободи. Автономія. Все ж свобода є ознакою ноумена»<sup>138</sup>. У цьому контексті можна погодитися з думкою сучасного дослідника Т. Пінкарда стосовно того, що Кант не лише ревізував традиційну метафізику, а й зробив радикальний наголос на людській

<sup>134</sup> Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Kant: AA VI, 28.

<sup>135</sup> Ibid. – S. 98.

<sup>136</sup> Kant I. Pädagogik // Kant: AA IX, 493.

<sup>137</sup> Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Kant: AA VI, 21.

<sup>138</sup> Kant I. Opus Postumum // Kant: AA XXI, 62.

спонтанності і свободі, чим позбавив нас необхідності тлумачити наші дії в термінах природного ряду подій. А натомість він надав першості термінам «оцінки згідно з нормативними правилами»<sup>139</sup>. Кант довів, вважає дослідник, що «наш менталітет займає особливу позицію, коли ми активно «піднімаємося» над обставинами і діємо. Без такого «підйому» ніякий менталітет, ніяка свідомість просто неможливі»<sup>140</sup>. Такий «відрив» від зовнішнього кола детермінацій передбачає від людини значних зусиль, сила і дієвість яких прямо пропорційно залежить від її спроможності приймати рішення і діяти на підставі виключно морального закону й обернено пропорційно – від її схильності і бажання вчиняти виключно на егоїстичних засадах, так, начебто категоричного морального імперативу у світі (навіть інтелегібельному) зовсім не існує.

То чи можна розглядати всі ці кантівські думки як основу для створення ще однієї версії людини, тобто ще однієї моделі антропології? Ми добре розуміємо, що для відповіді на це питання потрібно залучити значно більше кантівських джерел. Але на підставі того, що вже вдалося з'ясувати, можна дати попередню відповідь – ні. Видається, що кантівське розуміння свободи як здатності особи діяти за мірками людського роду репрезентує й окреслює щось значно важливіше, ніж ще одну антропологію – це вже не антропологія, а метафізика людини як вільної істоти<sup>141</sup>. До того ж це метафізика не трансцендентної сутності, а практичного розуму, який закорінений в інтелегібельній природі людини. Саме це уможлиблює нашу свободу.

Таким чином, кантівська метафізика свободи дотична не до конститутивних принципів пізнання якогось надчуттєвого світу, що існує як реальність сама по собі, вона має справу зі свободою як практичним принципом людської поведінки. Кант навіть вважав, що у певному сенсі «першоджерелом (Urpsrung) критичної філософії є мораль, особливо беручи до уваги значення відповідальності людської поведінки»<sup>142</sup>. І знову Кант з усією

<sup>139</sup> Pinkard T. German Philosophy, 1760–1860: The Legacy of Idealism. – Cambridge, 2002. – P. 44.

<sup>140</sup> Ibid. – P. 44.

<sup>141</sup> Відома позиція М. Гайдегера у цьому питанні полягала в розрізненні трьох кантівських вимірів людської природи, а саме: *personalitas transcendentalis* (Я-мислю); *personalitas psychological* (Я-апрегензії, себто усвідомлення, досвід внутрішніх станів і процесів); *personalitas moralis* (особа як така, морально відповідальна істота). Див.: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб., 2001. – С. 165–185.

<sup>142</sup> Kant I. Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik // Kant: AA XX, 335.

рішучістю заявляє – мораль як первісний витік його філософії означає, що вже на початковому етапі становлення трансценденталізму його захопила проблема антиномії свободи і природи і що саме її вирішення він вважає своїм найбільшим внеском у філософію. Про моральні *витоки* своєї філософії, як і про її *завершення* розглядом моральної проблематики Кант підкреслював також у своїх лекціях з метафізики: «*Завжди головне – моральність: вона є тим святим і недоторканим, що повинно нами оберігатися; вона також є основою і метою всіх наших розмислів і досліджень. Усі метафізичні спекуляції ведуть до неї. Бог і інший світ – це єдина мета всіх наших філософських досліджень, однак якби поняття Бога і іншого світу не були пов'язані з моральністю, то вони б не мали для нас ніякого значення*»<sup>143</sup>.

Принципове значення моральної позиції людини у світі впливало також із того, що, як з'ясував Кант ще в першій «Критиці», вирішення проблеми свободи перебувало у площині не теоретичного, а практичного розуму. Природа останнього полягає в тому, що він окреслює «положення, що містять загальне визначення волі»<sup>144</sup>. А відтак практичний розум постає як категоричний імператив і, відповідно, моральна свобода. Особливістю цього закону є те, що кожна людина вибирає його самовільно, коли *приймає рішення діяти* на підставі об'єктивних принципів, які є «значущими для кожної розумної істоти»<sup>145</sup>. Але можливе й інше рішення – діяти, спираючись на суб'єктивну максиму, яка значуща лише для окремого індивіда, його бажання вчиняти, спираючись на максиму «Я так хочу, значить, можу і повинен». Об'єктивні принципи, що відіграють таку ключову роль для *кожної розумної істоти* (видається, що це можуть бути не лише люди, а й інші розумні істоти), передбачають визнання інтелігібельного характеру як *ноуменальної* людської сутності, яка не потребує і не може бути несуперечливо доведена будь-яким теоретичним розумом. Для нашого мудрування свобода є неможливим фактом, а тому як тільки наші бажання її пізнати йдуть надто далеко, ми скочуємося у прірву спекуляцій. Звідси кантівське переконання в тому, що спекуляція як основна метода догматичної метафізики збиває з пантелику

<sup>143</sup> Kant I. Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie // Kant: AA XXVIII, 300.

<sup>144</sup> Кант І. Критика практичного розуму. – К., 2004. – С. 21.

<sup>145</sup> Там само.



людський розум нездійсненними обіцянками. Після «Критики чистого розуму», вважав Кант, неможливі будь-які намагання віднайти теоретичні аргументи на користь існування у світі свободи. Для теоретичного (спекулятивного) розуму – хоч би які витребеньки він вчиняв у своєму намаганні віднайти засади свободи, вона постає як щось трансцендентне.

Не менші труднощі у визначенні суті свободи, її можливостей існують і для наукових підходів. У кращому разі наука сприймає і тлумачить свободу як специфічний (ментальний) *факт*, що прямо чи опосередковано належить зовнішньому світу, тобто розглядається як явище, що підпорядковується беззастережній дії каузальності. Кант із цього приводу зазначав, що сприйняття свободи як каузального зв'язку, що розгортається у світі природи, є цілком доречним підходом, але таке тлумачення має сенс, тільки якщо ми обмежуємо його цариною явищ, а не речей самих по собі. Знаменитий кантівський принцип *Als-ob* (начебто) передбачає можливість вирішення дилеми існування обох світів – природи і свободи. Людина поєднує ці світи, але не метафізично (про що достеменно ми знати не можемо, бо це ноуменальна сфера речей самих по собі), а саме у модусі *Als-ob*, тобто «начебто» вона *одночасно* належить як світу природи, так і інтелігібельному світу свободи. Завдячуючи цій своїй унікальності, вона, як істота природна, йде за плином емпіричних обставин свого життя, але як інтелігібельна істота може і мусить дотримуватися велінь морального закону. Таким чином, людина поєднує в собі емпіричний і інтелігібельний характери (нероздільно, але й без цілковитого злиття) і тим самим отримує здатність вчиняти не лише під впливом зовнішніх обставин, своїх схильностей і бажань, а й діяти, підпорядковуючи свою волю категоричному імперативу. Саме інтелігібельний характер надає їй сили і насаги діяти навіть усупереч емпіричним обставинам, егоїстичним забаганкам, себто так, начебто все емпіричне для людини як моральної істоти не має ніякого значення.

Кант не раз зазначав, що тільки людський «дотик» до інтелігібельного (ноуменального) світу уможливорює свободу як практичний постулат. Визнання існування інтелігібельного світу змушує по-іншому поставити питання про ноуменальну суть людини (як і кожної *розумної істоти*). Канта цікавить таке питання – що є підґрунтям обов'язку і морального закону? За

Кантом, свобода сама по собі не може стати таким підґрунтям, бо спирається на самоволю суб'єкта, який може вчиняти згідно з максимою «Я так хочу». Тому справжнім базисом морального закону є не поняття свободи, а, навпаки, «поняття належного має в собі засаду можливості поняття свободи, яке постулюється завдяки категоричному імперативу»<sup>146</sup>. Лише прийняття морального імперативу як безумовної основи свободи суб'єкта докорінно змінює його ставлення до внутрішньої мотивації своїх вчинків. Постає зовсім інший принцип свободи: «Якщо мені *належить* щось вчиняти, то я *можу* це вчинити, і те, що мені приписується як необхідний обов'язок, те мені належить виконати»<sup>147</sup>.

Однак пошук якихось аподиктичних теоретичних аргументів для обґрунтування свободи завжди закінчується невдачею, бо розум не може обґрунтувати те, що існує поза межами досвіду. Свобода є саме такою інтелігібельною сутністю, що перебуває по той бік досвіду. Відтак людина, яка вчиняє морально, спираючись на своє власне рішення, діє так, начебто попередні обставини не мають ніякого значення і не зумовляють її вільної моральної дії, – усьому цьому людина завдячує своїй інтелігібельній природі. Хоча від самої людини втаємничені витoki цієї природи, бо як емпірична істота вона сприймає і розуміє навіть свої власні вчинки лише як феномени, себто як щось таке, що цілковито вписується у категоріальну структуру досвіду: «Ми сприймаємо наші дії як феномени, – підкреслював філософ, – що ґрунтуються на принципах *intelligibeln Character*, але ми не можемо далі досліджувати, на чому вони засновані»<sup>148</sup>.

Які антропологічні наслідки мають ці кантівські розмисли? Ми вже зазначали, що *вчення про інтелігібельну природу долає антропологічний дискурс* і веде до значно ширшого розуміння людини. Ця нова модель, яку ми лише окреслили, ґрунтується на кантівському визнанні вирішального значення інтелігібельної природи (чи характеру), яка, однак, властива не лише людині, а й кожній розумній істоті. Ця фундаментальна кантівська теза передбачає подолання «людини досвіду», яким переймаються всі різновиди антропологічного знання, і наближення до інтелігібельного світу, де постають і утверджуються чисті

<sup>146</sup> Kant I. Opus Postumum // Kant: AA XXI, 16.

<sup>147</sup> Kant I. Opus Postumum // Kant: AA XXI, 16.

<sup>148</sup> Kant I. Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik // Kant: AA XX, 335.

моральні приписи, дія яких «не обмежується тільки людьми, а поширюється на всіх скінченних істот, які мають розум і волю, включаючи навіть нескінченну істоту як найголовнішу інтелігенцію»<sup>149</sup>.

І насамкінець: кантівський дискурс про людину виявився значно потужнішим і ширшим, ніж його трактат і лекції з прагматичної антропології. Це пов'язано з тим, що, як вдалося установити під час нашого дослідження, кантівська позиція щодо людини була принципово нередукціоністською, а тому реконструкція його антропологічного дискурсу з необхідністю передбачає звернення до різноманітних за тематикою текстів. Звичайно, ми перебуваємо на початковому етапі вивчення цієї великої і складної теми і тому добре усвідомлюємо, що лише подальші розвідки можуть дати якісь більш-менш релевантні висновки стосовно усієї багатоманітності «кантівської людини».

Виктор Козловский

#### МОДЕЛИ РЕКОНСТРУКЦИИ КАНТОВСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

*Предпринята попытка на материале разнообразных кантовских текстов – в том числе его рефлексий и лекций по физической географии, антропологии, метафизике и рациональной теологии – показать широкий спектр кантовских подходов к исследованию природы человека. В результате анализа кантовских текстов мы реконструировали и можем предложить ряд концептуальных моделей его антропологии.*

Victor Kozlousky

#### MODELS OF KANT'S ANTHROPOLOGY RECONSTRUCTION

*This is an attempt to show a wide spectrum of Kant's approaches to human nature researches that based on the various Kant's material including his reflections and lectures on physical geography, anthropology, metaphysics and rational theology. At the result of the Kant's texts analysis we have reconstructed and can offer a number of conceptual models of his anthropology.*

<sup>149</sup> Кант И. Критика практического разума. – С. 37.